درسِ مسلم

جلد اول

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہ العالی

رئیس الجامعہ دارالعلوم کراچی

کی تقریر "صحیح مسلم"

تخریج وتعلیق

مولانا اعجاز احمد صمدانی

مولانا طاہر اقبال

ادارۃ المعارف کراچی

جلد اوّل

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہ

رئیس الجامعہ دار العلوم کراچی

کی تقریر "صحیح مُسلِم"

تخریج و تعلیق

مولانا اعجاز احمد صمدانی

مولانا طاہر اقبال

اِدارۃ المعارف کراچی ۱۴

فہرستِ مضامین

عنوان	صفحہ نمبر
۱۴- تبلیغی خطوط	۵۴
۱۵- سرکاری وثیقے	۵۴
خلاصہ اور ممانعتِ کتابت کی حقیقت	۵۶
عہدِ صحابہ میں کتابتِ حدیث	۵۶
حضرت ابوہریرہؓ کی دیگر تألیفات	۵۸
۳- الصحیفةُ الصحیحة (صحیفہ ہمّام بن منبہؒ)	۵۸
حضرت ابوبکرؓ صدیق کی کتاب الصدقة...	۵۹
صحیفۂ جابر رضی اللہ عنہ	۵۹
رسالۃُ سَمُرة بن جُندُب رضی اللہ عنہ......	۶۰
رسالۃ سعد بن عُبادة رضی اللہ عنہ........	۶۰
حضرت براء بن عازبؓ کا اِملاءِ احادیث .	۶۰
رسالۃ ابن مسعود رضی اللہ عنہ	۶۰
حضرت ابن عباسؓ کی تألیفات...........	۶۰
حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ احادیث کی کتابت	۶۱
حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا	۶۲
حضرت مغیرة بن شعبہؓ........................	۶۲
حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور کتابتِ حدیث ..	۶۳
حضرت علیؓ اور کتابتِ حدیث	۶۵
عہدِ صحابہ میں کتابتِ حدیث کی کچھ اور مثالیں .	۶۶
حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے دور میں سرکاری طور پر تدوینِ حدیث	۶۷
دوسری صدی ہجری میں تدوینِ حدیث ...	۶۸
تیسری صدی ہجری میں تدوینِ حدیث ...	۷۲
طبقاتُ الرُّواة (من حیث الضبط وملازمة الشیخ)........................	۷۵
طبقاتُ الرُّواة (من حیث العصر واللقاء) ..	۷۶
انواع المُصنَّفات فی علم الحدیث..	۷۷
مقدمة الكتاب	۸۲
الصِّحاحُ المجرَّدَة	۸۲
اَوّل من صنَّف فی الصحیح المجرَّد ..	۸۲
طبقاتُ کتب الحدیث من حیث الصحة والشهرة والقبول............	۸۳
الصحاح المجرَّده الزائدة علی الصحیحین	۸۵
منازل الصحاح الستة	۸۶
مذاهب مؤلفی الصحاح الستة فی الفروع	۸۶
ترجمةُ الإمام مسلمؒ	۸۸
إسمه ونسبهٗ وکنیته ومولده	۸۸
سماعهٗ...................................	۸۸
امام بخاریؒ سے تعلق	۸۹
شأنه وعَبْقَرِیَّته فی علم الحدیث	۹۰
تلامیذهٗ...................................	۹۱
وفاته.....................................	۹۲

عنوان	صفحہ نمبر

عنوان	صفحہ نمبر

❊❊❊

پیشِ لفظ

بقلم حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہم العالی

نحمده و نصلی علی رسوله الکریم، و علٰی اٰله و اصحابه اجمعین، و من تبعهم باحسان الٰی یوم الدین، اما بعد.

یہ محض اللہ تعالیٰ کا فضل و کرم اور ناچیز کے اساتذہ اور بزرگوں کی دُعاؤں کا ثمرہ ہے کہ مجھ ناکارہ کو ۱۳۹۲ھ سے، یعنی ۳۳ سال سے صحیح مسلم کی تدریس کی سعادت حاصل ہے۔

اس درس کی تقریر سب سے پہلے مولانا محمد عبدالغفار ارکانی صاحب نے ۱۳۹۲ھ ہی میں قلمبند کی تھی، جو اُس وقت جامعہ دارالعلوم کراچی کے دورۂ حدیث کے طلبہ میں ممتاز سمجھے جاتے تھے، اور اب ماشاء اللہ پُرانے تجربہ کار عالمِ دین ہیں اور ایک بڑے تعلیمی ادارے سے وابستہ ہیں۔ پھر اس کی ایک کاپی میرے پاس بھی رہی جس میں ناچیز کچھ کمی بیشی اور ردّ و بدل اپنے نئے مطالعے اور تازہ ترین علمی تقاضوں کے مطابق تقریباً ہر سال کرتا رہا۔

پھر ۲۴ سال بعد ۱۴۱۶ھ میں ہمارے دورۂ حدیث کے ایک اور ہونہار بنگلہ دیشی طالبِ علم مولوی محمد عبدالغفور سلّمہٗ نے اس کی صاف کاپی تیار کی۔ اللہ تعالیٰ اِن دونوں اہلِ علم کو جزائے خیر عطا فرمائے، اور ان کے علم و عمل اور عمر میں برکت عطا فرمائے۔ پچھلے کئی سال سے ایک ناشر ادارہ اس تقریرِ درس کو میری اجازت سے شائع کرتا رہا ہے۔

لیکن اَوّلاً تو مجھ جیسے ناکارہ کا درس ہی کیا کہ اُس کی طباعت سے اہلِ علم کے فائدے کی توقع کی جاتی۔

ثانیاً:- آج سے پہلے اس ''درسِ مسلم جلدِ اَوّل'' کے جتنے ایڈیشن شائع ہوئے ہیں وہ صرف ''کتاب الایمان'' کے اُصولی مباحث تک کی تقریر پر مشتمل تھے، ''کتاب الایمان'' کی احادیث کی تشریح اور متعلقہ تفصیلی مسائل جو طلبہ نے مختلف برسوں میں قلم بند کئے تھے وہ اس میں شامل نہ ہوسکے تھے۔

ثالثاً:- طباعت سے پہلے اس تقریرِ درس پر جس علمی خدمت کی ضرورت تھی، وہ بھی نہ ہوسکی تھی، اس لئے اُس وقت اس کی طباعت و اشاعت قبل از وقت ہی معلوم ہوتی تھی، تاہم اُس ادارے کو اشاعت کی اجازت اس اُمید پر دے دی تھی کہ شاید اللہ تعالیٰ اس حالت میں بھی طلبہ کو اس سے کچھ فائدہ عطا فرمادے۔ چنانچہ پچھلے چند برسوں میں اس کے تین ایڈیشن شائع ہوئے، جن کو کمپوزنگ کی سنگین اغلاط کے باوجود طلبہ اور اہلِ علم نے نہ صرف برداشت کیا بلکہ پذیرائی اور تحسین سے نوازا، **وللہ الحمد۔**

اس وقت جو ایڈیشن ''اِدَارَۃُ الْمَعَارِفِ کَرَاچِی'' کا شائع کردہ آپ کے ہاتھ میں ہے یہ بحمداللہ پچھلے ایڈیشنوں کی تصحیح شدہ شکل تو ہے ہی، ساتھ ہی یہ ''کتاب الایمان'' کی احادیث کی تشریح و توضیح اور متعلقہ مسائل کی تفصیلات پر بھی مشتمل ہے، جو بعد کے دورۂ حدیث کے چند طلبہ نے قلم بند کی ہیں، اس کا مختصر حال آپ مولانا اعجاز احمد صمدانی صاحب کے قلم سے ''ضروری گزارش'' کے عنوان کے تحت اسی کتاب کے شروع میں ملاحظہ فرمائیں گے۔

نیز اس ایڈیشن میں ایک بڑا کام یہ ہوا ہے کہ جامعہ دارالعلوم کراچی کے ہونہار فاضلین مولانا اعجاز احمد صمدانی اور مولانا طاہر اقبال سلّمہما نے ناچیز کے مشورے سے اس پورے ''درسِ مسلم جلدِ اوّل'' پر مفید حاشیہ تحریر کیا ہے، اس کی تفصیل بھی آپ ''ضروری گزارش'' کے تحت ملاحظہ فرمائیں گے۔ دُعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان تمام ابنائے جامعہ دارالعلوم کراچی کے علم وعمل اور عمروں میں برکت عطا فرمائے جن کی مخلصانہ کاوشوں کے نتیجہ میں ''درسِ مسلم'' یہ کتابی شکل اختیار کرسکا، اور آئندہ آنے والے طلبہ کے لئے اسے زیادہ سے زیادہ نافع بنائے، اور ناچیز کے لئے بھی اسے ذخیرۂ آخرت بنادے، آمین۔ قارئین سے بھی اسی دُعا کی درخواست ہے۔

''درسِ مسلم'' کی جلدِ ثانی جو زیادہ تر اَحکامِ عملیّہ، خصوصاً معاملات، اسلامی اقتصادیات وسیاسیات اور اسلام کے بین الاقوامی قوانین کی احادیث سے متعلق ہے، اُس پر حاشیہ وتعلیقات کا کام بحمداللہ جاری ہے، دُعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے بھی جلد حسن وخوبی کے ساتھ مکمل کرا کے طلبہ واہلِ علم کے لئے نافع اور اس خدمت کو انجام دینے والوں کے لئے ذخیرۂ آخرت بنادے۔

ایک وضاحت:

جن حضرات کو جامعہ دارالعلوم کراچی میں دورۂ حدیث کا منہج اور طریقۂ کار معلوم نہیں

اُن کے ذہنوں میں یہاں یہ سوال ضرور پیدا ہوگا کہ "درسِ مسلم" کی جلدِ اوّل نئی اضافی شکل میں بھی صرف "کتاب الایمان" کے آخری درس پر کیوں ختم ہوگئی ہے؟ آگے کے مباحث اس میں کیوں نہیں آئے؟ حالانکہ "کتاب الایمان" کے آخر تک کی احادیث صحیح مسلم جلدِ اوّل کا صرف چوتھائی حصہ ہیں۔

اس لئے یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ میرے والدِ ماجد، جامعہ دارالعلوم کراچی کے بانی وصدر، مفتیٔ اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نوّر اللہ مرقدہٗ اپنے زمانے میں دورۂ حدیث کے اسباق کے طریقِ کار میں یہ خامی محسوس فرماتے تھے کہ دورۂ حدیث کا ہر اُستاذ اپنے سے متعلق کتاب کے شروع کے اَبواب تو نہایت شرح وبسط اور سیر حاصل دلائل کے ساتھ پڑھاتا تھا، لیکن سہ ماہی امتحان کے بعد درس مختصر ہونے لگتا تھا، اور آخری سہ ماہی میں تو احادیث کی صرف قراءۃ ہی ہوتی تھی، اس طریقۂ کار کا نقصان یہ تھا کہ طلبہ کے سامنے کتاب الایمان، کتاب الطہارت اور کتاب الصلوٰۃ کے اَبواب تو اتنی شرح و بسط اور تفصیلی دلائل کے ساتھ بار بار آجاتے تھے کہ بسااوقات وہ ضرورت سے بھی بہت زیادہ ہوتے ہیں، کیونکہ تقریباً ہر کتاب کے شروع میں یہی اَبواب ہوتے ہیں اور ہر اُستاذ انہی کو تفصیل سے بیان کرتا تھا، لیکن باقی اَبواب کی ضروری تشریح وتفصیل سے طلبہ تقریباً محروم ہی رہ جاتے تھے۔ اس سنگین محرومی سے طلبہ کو بچانے کے لئے حضرت والدِ ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے علمِ حدیث سے متعلق تمام درسی مباحث و مسائل اور ان کی تفصیلات کے بیان کو دورۂ حدیث کی کتابوں میں اس طرح تقسیم فرمادیا تھا کہ اُستاد کچھ اَبواب کے تحقیقی مباحث ومسائل ایک کتاب کے درس میں شرح وبسط کے ساتھ بیان کردے، اور کچھ دوسرے اَبواب کے مباحث شرح وبسط کے ساتھ دوسری کتاب کے درس میں بیان کردیئے جائیں۔ اور کچھ اَبواب کے تیسری کتاب میں، غرض علمِ حدیث کے تمام اَبواب پر سیر حاصل بحثیں مختلف کتابوں میں متعلقہ اساتذہ کے ذریعہ سے آجائیں۔ جن اَبواب کو ایک کتاب میں شرح و بسط اور مفصل دلائل کے ساتھ پڑھایا جارہا ہو ان اَبواب کو دوسری کتبِ حدیث میں اتنی تفصیل سے نہ پڑھایا جائے۔

چنانچہ اُس وقت سے (تقریباً ۴۴ سال سے) جامعہ دارالعلوم کراچی میں بڑی حد تک اسی نئے طریقہ پر عمل ہورہا ہے، اس طریقہ کے تحت صحیح مسلم کا درس مندرجہ ذیل معیار کے مطابق جاری ہے:-

صحیح مسلم جلدِ اوّل میں:-

۱-مقدمۃ العلم:- شرح و بسط اور سیر حاصل تفصیل کے ساتھ، جسے اُستاذ اپنی تحقیق اور مطالعے سے تیار کرتا ہے۔

۲-مقدمۃ الکتاب:- شرح و بسط اور سیر حاصل تفصیل کے ساتھ، جسے اُستاذ اپنی تحقیق اور مطالعے سے تیار کرتا ہے۔

۳-مقدمۃ الامام مسلم:- شرح و بسط اور سیر حاصل تفصیل اور ضروری مباحث کے ساتھ۔

۴-کتاب الایمان:- شرح و بسط اور سیر حاصل تفصیل اور ضروری مباحث کے ساتھ مع بیان مذاہب و دلائل۔

۵-کتاب الطہارۃ سے کتاب الحج کے آخر تک صرف قراءۃ، مشکل الفاظ اور مشکل عبارات کا حل، اور مشکل مقامات کی صرف بقدرِ ضرورت تشریح۔

۶-کتاب النکاح سے کتاب العتق کے ختم تک، عبارت کی تشریح اور مسائل و مذاہبِ فقہاء کا مختصر بیان بقدرِ ضرورت دلائل کے ساتھ۔

صحیح مسلم جلدِ ثانی میں:-

۱-کتاب البیوع سمیت آخر کتاب تک وہ تمام اَبواب جن کا تعلق فقہ یعنی اَحکامِ عملیّہ سے ہے، اُن کا مفصل بیان شرح و بسط، مذاہبِ فقہاء اور ان کے دلائل کے ساتھ۔

۲-جلدِ ثانی کی باقی تمام احادیث کا ترجمہ اور اطمینان بخش تشریح و توضیح۔

یہی وجہ ہے کہ درسِ مسلم کی جلدِ اوّل میں صرف کتاب الایمان کے آخر تک کے مباحث ضبطِ تحریر میں لائے گئے ہیں، اور جلدِ ثانی میں صرف اَحکامِ عملیّہ سے متعلق مسائل ومباحث۔

اللہ تعالیٰ اس حقیر کاوش کو شرفِ قبول سے نوازے اور طلبہ کے لئے نافع بنا کر ناچیز کے لئے بھی ذخیرۂ آخرت بنادے، آمین، واللہ المستعان وعلیہ التکلان.

محمد رفیع عثمانی عفا اللہ عنہ

خادمِ طلبہ جامعہ دارالعلوم کراچی

۴رشوال ۱۴۲۵ھ

۱۷رنومبر ۲۰۰۴ء

ضروری گزارش

بقلم مولانا اعجاز احمد صمدانی صاحب، اُستاذ جامعہ دارالعلوم کراچی

الحمد لله رب العالمین، والصّلوٰة والسّلام علیٰ سید الأنبیاء والمرسلین، وعلیٰ اٰلہٖ وصحبہٖ أجمعین، وعلیٰ کل من تبعھم باحسان الیٰ یوم الدین، اما بعد:-

سچ یہ ہے کہ آج میرے پاس ایسے الفاظ نہیں جن کے ذریعے میں بارگاہِ ذوالمنن میں اِس نعمتِ کبریٰ کا شکر بجا لاسکوں کہ اُس نے محض اپنے فضل و کرم اور بے پایاں لطف و احسان سے درسِ مسلم جلدِ اَوّل کی تخریج و تعلیق کی عظیم سعادت سے نوازا۔ دیکھا جائے تو اس کام میں ہمیں تین سعادتیں حاصل ہوئی ہیں۔

۱- استاذ الاساتذہ مفتیٔ اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب مدظلہم کی عظیم شخصیت جو علمی دُنیا میں ایک مستند نام کی حیثیت سے پہچانی جاتی ہے، ان کی تقریرِ درسِ مسلم کی تخریج و تعلیق کی سعادت۔

۲- علمِ حدیث جو تاجدارِ کونین سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے پُرنور اَقوال و اَفعال کا مجموعہ ہے، اس کے ایک حصے کی خدمت کا شرف۔

۳- علمِ حدیث کی بھی ایسی کتاب جسے محدثینِ کرام نے بالاتفاق ''صحیح'' قرار دیا ہے یعنی صحیح مسلم، اس کی خدمت کا اعزاز۔

ذٰلِکَ فَضْلُ اللهِ یُؤْتِیْهِ مَنْ یَّشَآءُ، وَاللهُ ذُوالْفَضْلِ الْعَظِیْمِ.

اگرچہ درسِ مسلم کی پہلی جلد عرصہ دراز سے شائع ہو رہی ہے اور اس سے تشنگانِ علم خوب خوب استفادہ کر رہے ہیں، تاہم اس میں مسلم شریف جلدِ اَوّل کی کتاب الایمان کے صرف بنیادی مباحث تک کی تقریر تھی، کتاب الایمان کی احادیث سے متعلق درسی تقریر ابھی تک منصۂ شہود پر نہیں آئی تھی، الحمدللہ اِس بار پہلی مرتبہ یہ جلدِ اَوّل کتاب الایمان کے آخر تک کے تمام مباحث پر مشتمل ہے۔ نیز درسِ مسلم جلد اوّل کے نئے ایڈیشن میں حضرتِ والا مدظلہم کے

مشورے سے ان احادیثِ مبارکہ کا مکمل متن لکھ دیا گیا ہے جن پر حضرتِ والا مدظلہم نے کچھ کلام فرمایا ہے، البتہ طویل احادیثِ مبارکہ کے متن کے صرف ان حصوں کو درج کرنے پر اکتفاء کیا گیا ہے جن پر حضرت نے کلام فرمایا ہے، اس سلسلے میں قدیمی کتب خانہ کراچی کا چھپا ہوا صحیح مسلم کا نسخہ ہمارے پیشِ نظر رہا ہے۔

درسِ مسلم میں احادیث کے نمبر

درسِ مسلم کے نئے ایڈیشن میں احادیث کے ساتھ ساتھ "رقم الحدیث" لکھنے کا بھی اہتمام کیا گیا ہے، اس سلسلے میں شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کے مشورے سے ہم نے "فتح الملھم" کے بیروت سے شائع شدہ نسخے کو پیشِ نظر رکھا ہے۔

کتاب الایمان سے متعلق جو حصہ پہلی بار اس جلدِ اوّل میں شامل ہو رہا ہے، یہ تین شرکاءِ درس کی قلم بند کی ہوئی تقریرِ مسلم کا مجموعہ ہے۔

۱۔ مولانا محمد عمیر صادق آبادی صاحب

۲۔ مولانا حفیظ اللہ ڈیروی صاحب

۳۔ راقم الحروف

اوّل الذکر دو حضرات نے ۱۴۱۹ھ میں حضرت الاستاذ مدظلہم کی درسی تقریر کو قلمبند کیا اور احقر نے ۱۴۲۱ھ میں درسی تقریر کو قلمبند کرنے کی سعادت حاصل کی، پھر اِن دونوں برسوں کی تقاریر کو ملا کر حذفِ تکرار کے ساتھ ایک نیا مجموعہ تیار ہوا جس کی تبییض جامعہ کے ہونہار فاضل و متخصص مولانا عبدالجمیل صاحب نے فرمائی جو بحمداللہ اب جامعہ کے اُستاذ ہیں۔ پھر اس پر حضرت مدظلہم نے نظرِ ثانی بھی فرمائی۔

حضرت مدظلہم نے ایک مرتبہ احقر سے فرمایا کہ اگر درسِ مسلم کی نئی جلد تخریج و تعلیق کے ساتھ شائع ہوجائے تو بہتر ہوگا۔ احقر کے دِل میں حضرت مدظلہم کی اس مبارک خواہش کی تکمیل کا جذبہ شدّت سے پیدا ہوا لیکن اپنی تہی دامنی کی وجہ سے اس کی ہمت نہ پڑی، سوچ بچار کے بعد بندہ نے برادرِ مکرم جناب مولانا طاہر اقبال صاحب (حال متعلّم درجۂ تخصص فی الافتاء جامعہ ہذا) سے تعاون کی درخواست کی، اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر دے کہ انہوں نے نہایت خندہ پیشانی سے بندہ کی درخواست کو قبول فرمایا اور اس طرح بنامِ خدا تعالیٰ اِس کام کا آغاز ہوا۔

شروع کے خاصے حصے کی تخریج کا کام تو برادرِ مکرم مولانا طاہر اقبال صاحب نے

تنِ تنہا انجام دیا، البتہ گاہے گاہے احقر سے مشورہ کرتے رہے، اور کبھی ہم دونوں مل کر حضرت مدظلہم کی خدمت میں حاضر ہوکر مفید مشورے لیتے رہے۔ اور آخر کے کافی حصے کی تخریج احقر نے کی، اور اِس سلسلے میں ان سے اور حضرت مدظلہم کے مفید مشوروں سے مستفید ہوتا رہا۔ اِس دوران ترکی کے ہمارے ہم درس برادرِ مکرم مولانا درسون علی یلماز صاحب (فاضل و متخصّص جامعہ ہٰذا) نے بھی وقتاً فوقتاً بندہ کی رہنمائی فرمائی، علاوہ ازیں حضرت مدظلہم نے ہم پر شفقت فرماتے ہوئے اپنے انتہائی قیمتی اوقات میں سے کچھ وقت نکال کر شروع کے تقریباً ڈیڑھ سو صفحات کی تخریج پر نظرِ ثانی فرمائی، فجزاهم الله أحسن الجزاء.

تخریج کے دوران ہم نے درج ذیل اُمور کا اہتمام کرنے کی کوشش کی:-

۱- متن میں ذکر کردہ آیاتِ قرآنیہ اور احادیثِ نبوّیہ کی تخریج اور مفصل حوالے۔

۲- متنِ تقریر میں جہاں کوئی حوالہ دیا گیا ہے اصل کتاب سے اس کا مقابلہ کرنا اور جہاں حوالہ درج نہ ہو وہاں حاشیہ میں اس کی تخریج بھی کرنا۔ البتہ جو حواشی اور حوالے حضرت مدظلہم نے خود تحریر فرمائے ہیں، ان کے آخر میں "من الأستاذ حفظهم الله" کے الفاظ لکھ دیئے گئے ہیں۔ اور کہیں کہیں ایسے بعض حواشی کے آخر میں حضرت مدظلہم نے خود ہی لفظ "رفیع" یا "رف" تحریر فرما دیا ہے۔ البتہ حضرت مدظلہم کے تحریر فرمودہ بہت سے حواشی پھر بھی اس میں ایسے موجود ہیں جن کے آخر میں اِن دونوں میں سے کوئی علامت درج نہیں کی جاسکی۔

۳- لغت کی مستند کتابوں کے حوالے سے مشکل الفاظ کے لغوی معانی کا بیان۔

۴- ضروری اور مفید مختصر وضاحتیں اور حواشی۔

بارگاہِ الٰہی میں التجا ہے کہ وہ ہماری اِس ادنیٰ خدمت کو شرفِ قبولیت سے نوازے اور اسے ہمارے لئے، ہمارے اساتذہ وشیوخ اور والدین کے لئے ذخیرۂ آخرت بنائے اور طلبہ اور اہلِ علم کے لئے نافع بنائے، آمین!

وصلّى الله تعالىٰ على نبيّنا الكريم وعلىٰ اٰله واصحابه أجمعين

احقر
اعجاز احمد صمدانی
اُستاذ جامعہ دارالعلوم کراچی

۱۵ر شعبان المعظم ۱۴۲۵ھ مطابق یکم اکتوبر ۲۰۰۴ء
بروز جمعۃ المبارک

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مقدمة العلم

اُستاذِ محترم نے فرمایا:

الحديث

الحديث لغةً:- علامہ سیوطی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:-

الحديث ضد القديم، وقد استعمل في قليل الخبر وكثيره، لأنه يحدث شيئًا فشيئًا. (۱)

اصطلاحًا:- اصطلاح میں اس کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں:-

فقال العلماء رحمهم الله: الحديث: أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله. (۲)

اس تعریف میں تقریرات کی صراحت نہیں کی گئی اس لئے کہ افعال کے اندر تقریرات بھی داخل ہیں، اور تقریر کہتے ہیں اس کو کہ کسی مسلمان کے قول یا فعل کی اطلاع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہو اور آپ اس پر نکیر نہ فرمائیں۔

''مقدمہ مشکوٰۃ'' میں حدیث کی تعریف یوں بیان کی گئی ہے:-

انّ الحديث في إصطلاح جمهور المحدثين يطلق علىٰ قول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره. (۳)

---

(۱) تدریب الراوی ص:۲۳۔

(۲) مقدمہ فتح الملہم ج:۱ ص:۲۔

(۳) مقدمہ مشکوٰۃ ص:۱۔

تو اس کا اور جو تعریف اُوپر بیان کی گئی ہے دونوں کا حاصل ایک ہی ہے، صرف اختصار اور تفصیل کا فرق ہے، ان دونوں تعریفوں کی رو سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے احوالِ اختیاریہ حدیث کی تعریف میں داخل ہوگئے، کیونکہ احوالِ اختیاریہ آپ کے اقوال ہوں گے یا افعال، البتہ احوالِ غیر اختیاریہ مثلاً آپ کا حلیۂ مبارکہ اور ولادت باسعادت کا وقت ونحو ذٰلک اس تعریف میں داخل نہیں، لیکن احوالِ غیر اختیاریہ کا تعریف میں داخل نہ ہونا اس لئے مضر نہیں کہ ان سے کسی حکمِ شرعی کا تعلق نہیں ہے، چنانچہ اس تعریف کو زیادہ تر علمائے اُصولِ فقہ نے اختیار کیا ہے (**وھو الموافق لفنھم**)۔

اور بعض علماء نے حدیث کی تعریف میں احوالِ غیر اختیاریہ کو بھی داخل کیا ہے، چنانچہ انہوں نے کہا: "**الحدیث اقوال النبی صلی اللہ علیہ وسلم وافعالہ واحوالہ.**"[1]

اس تعریف کی رو سے وہ تمام روایات بھی جو احوالِ غیر اختیاریہ مثلاً آپ کے حلیۂ مبارکہ اور وقتِ میلاد وغیرہ سے متعلق ہیں، سب حدیث کی تعریف میں داخل ہوگئیں۔

وھٰذا التعریف ھو المشھور عند علماء الحدیث، وھو الموافق لفنھم.

وجہ تسمیۃ الحدیث حدیثا

حدیث کے لغوی اور اصطلاحی معنی میں مناسبت علمائے کرام نے مختلف طریقوں سے بیان فرمائی ہے۔

ابن حجر مکی رحمۃ اللہ علیہ نے وجہ یہ بیان کی ہے کہ قرآنِ کریم قدیم ہے، حدیث کو اس سے ممتاز کرنے کے لئے اس کا نام "حدیث" بمعنی "حادث" رکھا گیا ہے۔[2]

لیکن شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے "**مقدمہ فتح الملھم**" میں ایک لطیف وجہِ تسمیہ بیان فرمائی ہے جو سورۃ "الضحیٰ" کی مندرجہ ذیل آیات سے مأخوذ ہے:-

اَلَمْ یَجِدْکَ یَتِیْمًا فَاٰوٰی ○ وَوَجَدَکَ ضَآلًّا فَھَدٰی ○ وَوَجَدَکَ عَآئِلًا فَاَغْنٰی ○ فَاَمَّا الْیَتِیْمَ فَلَا تَقْھَرْ ○ وَاَمَّا السَّآئِلَ فَلَا تَنْھَرْ ○

(۱) مقدمہ فتح الملھم ج:۱ ص:۲۔

(۲) مقدمہ فتح الملھم ج:۱ ص:۱۔ وکذا فی تدریب الراوی ص:۴۲۔

وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ۝[1]

ان میں سے پہلی تین آیات میں اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر تین انعامات کا ذکر فرمایا ہے، یعنی:-

۱- الإیواء بعد الیُتم.

۲- والهداية بعد ما وجده ضآلًّا، ای غافلًا عن الشرائع التی لا تستبدُّ بدرکها العقول.

۳- والإغناء بعد العیل أی الفقر.

ان تین انعامات کے ذکر کے بعد اللہ جل شانہ نے ان کے مناسب اَحکام بھی تین ذکر فرمائے جو لف ونشر غیر مرتب کے قبیل سے ہیں، اور وہ یہ ہیں:-

۱- (ترک قهر اليتيم) یہ "اَلَمْ یَجِدْکَ یَتِیْمًا فَاٰوٰی" کے مقابلے میں ہے۔

۲- (ترک نهر السائل) "وَوَجَدَکَ عَآئِلًا فَاَغْنٰی" کے مقابلے میں ہے۔

۳- (تحديث بالنعمة) "وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ" یہ "وَوَجَدَکَ ضَآلًّا فَهَدٰی" کے مقابلے میں ہے۔

جس کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے آپ کو شرائع کا علم بذریعۂ وحی عطا کیا ہے، لہٰذا اس کا تقاضا ہے کہ ان شرائع کی جو ہدایت آپ کو دی گئی ہے وہ آپ دوسروں کو بتائیں، اور ظاہر ہے کہ یہ بتانا اور خبر دینا آپ نے اپنے اقوال و افعال اور تقریرات سے کیا ہے، اور انہیں کو "حدیث" کہا جاتا ہے، اس توجیہ کا خلاصہ یہ ہے کہ حدیث کا نام "حدیث" رکھنا قرآنِ حکیم کی آیت "وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ" کے اس لطیف اشارہ پر مبنی ہے۔

لیکن زیادہ صحیح اور واضح بات یہ ہے کہ لفظِ "حدیث" جو لغت میں ہر خبر کے لئے استعمال ہوتا ہے، اُسے شرعی اصطلاح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کے لئے خاص کر لینا خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض ارشادات پر مبنی ہے[2] جن میں سے دو ارشادات آگے (آنے والے عنوان "شرافة هذا العلم" کے تحت نمبر۲ و نمبر۵ میں) آرہے ہیں۔

---

(۱) الضحیٰ آیات: ۶ تا ۱۱۔

(۲) مقدمہ فتح الملهم ج:۱ ص:۱،۲۔

حدُّ علم رواية الحديث

هو علم يبحث فيه عن أقوال النبی صلی الله علیه وسلم وأفعاله وأحواله من حیث کیفیة السند اتصالا وانقطاعا ونحو ذٰلک.

موضوعهٗ

بعض حضرات نے علمِ روایۃ الحدیث کا موضوع "ذات النبی صلی الله علیه وسلم" کو قرار دیا ہے، لیکن شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ نے "مقدمة أوجز المسالک" میں فرمایا کہ ذات النبی صلی اللہ علیہ وسلم علمِ حدیث کا موضوع تو ہے لیکن علمِ روایۃ الحدیث کا موضوع نہیں اور علمِ روایۃ الحدیث کا موضوع درحقیقت "الروايات والمرويات من حيث الاتصال والانقطاع ونحو ذٰلک" ہیں۔[1]

غایتهٗ

هو الفوز بجمیع السعادات الدنیویة والأخرویة.

شرافة هٰذا العلم

علمِ حدیث کے فضائل اور منافع تو بے شمار و بے اندازہ ہیں، احادیث اور اقوالِ سلف میں بہت زیادہ روایات اس کی فضیلت پر ناطق ہیں، یہاں صرف چند روایات ذکر کی جاتی ہیں:-

۱- عن ابن مسعود رضی الله تعالٰی عنه قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: نضّر الله عبدًا سمع مقالتی فحفظها ووعاها وأدّاها، فرب حامل فقه غیر فقیه ورب حامل فقه الٰی من هو افقه منه.[2]

۲- عن ابن عباس رضی الله تعالٰی عنهما قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: اللّٰهم ارحم خلفائی! قلنا: ومن خلفاؤک یا

---

(۱) مقدمة أوجز المسالک ص:۷۔

(۲) مشکوٰة المصابیح، کتاب العلم، الفصل الثانی ج:۱ ص:۳۵۔

رسول الله؟ قال: الذين يروون أحاديثى ويعلّمونها الناس.(۱)

۳- عن الحسن البصرى رحمه الله تعالٰى مرسلًا قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من جاءهُ الموت وهو يطلب العلم ليحيي به الإسلام فبينه وبين النبيين درجة واحدة فى الجنة.(۲)

۴- عن ابن عباس رضى الله تعالٰى عنهما قال: "تدارسُ العلم ساعةً من الليل خيرٌ من احيائها.(۳)

۵- عن ابى الدرداء رضى الله تعالٰى عنه قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حد العلم الذى إذا بلغه الرجل كان فقيها؟ قال: من حفظ علٰى أمتى أربعين حديثا فى أمر دينها، بعثه الله فقيها وكنت له يوم القيامة شافعا وشهيدا.(۴)

۶- قال الإمام الأعظم أبوحنيفة رحمه الله تعالٰى: لو لا السنة ما فهم أحدٌ منا القراٰن.(۵)

۷- قال الإمام الشافعى رحمه الله تعالٰى: جميع ما تقوله الائمة شرح للسنة وجميع السنة شرح للقراٰن.(۶)

۸- قال سفيان الثورى رحمه الله: لا أعلم علمًا أفضل من علم الحديث لمن أراد به وجه الله.(۷)

---

(۱) نصب الراية ج:۱ ص:۳۴۸۔

(۲) سنن الدارمى ج:۱ ص:۱۰۶۔

(۳) سنن الدارمى ج:۱ ص:۹۴۔

(۴) مشكوة كتاب العلم الفصل الثالث ج:۱ ص:۳۸۔

(۵) مقدمة التعليق الصبيح ج:۱ ص:۳۔

(۶) حوالۂ بالا۔

(۷) مقدمة: اوجز المسالک ص:۷. وتمام كلام الثوريؒ:"ان الناس يحتاجون اليه حتى فى طعامهم وشرابهم، فهو افضل من التطوع بالصلاة والصيام."

حُجِیَّتِ حدیث

جب سے مسلمانوں کا اقتدار دُنیا میں روبزوال ہوا، اور یورپ کے اقتدار نے اس کی جگہ لی، اس وقت سے بہت سے مسلمانوں کو اس مرعوبیت نے سب سے زیادہ نقصان پہنچایا جو ان کے ذہنوں پر مغربی افکار وتہذیب نے مسلط کردی، رفتہ رفتہ یہ مرعوبیت اس درجہ میں آگئی کہ اسلام کی جو تعلیمات، اُن کو مغربی افکار سے متصادم معلوم ہوئیں، ان کا انکار کرنے لگے، اور یہ بات ان کے ذہنوں میں راسخ ہوگئی کہ دُنیا کی کوئی ترقی تقلیدِ مغرب کے بغیر ممکن نہیں، مرعوب ذہنیت کا یہ طبقہ مختلف ممالکِ اسلامیہ میں مغرب سے ہم رکاب ہونے کے شوق میں اسلامی تعلیمات میں تحریف تک پر آمادہ ہوگیا، اس طبقے کو ''مُتَجَدِّدِیْن'' یا ''اَھلِ تَجَدُّد'' کہا جاتا ہے۔

اس طبقے کے سرگروہ ترکی میں ''ضیاء گوک الپ''، مصر میں ''طٰہٰ حسین'' اور ہندوستان میں ''سرسیّد احمد خان'' تھے، مولوی چراغ علی بھی سرسیّد احمد کے ساتھی تھے،[۱] ان کی قیادت میں تحریکِ تجدّد آگے بڑھی، انہوں نے کھل کر حجیتِ حدیث کا انکار تو نہیں کیا، لیکن جو حدیث مغربی افکار سے متصادم نظر آئی اس کی صحت سے انکار کردیا خواہ اس کی سند کتنی ہی قوی ہو، کہیں کہیں دبے الفاظ میں یہ بھی کہا جانے لگا کہ اس زمانے میں حدیث حجت نہیں ہونی چاہیے، مگر ساتھ ہی جو حدیث مفیدِ مطلب نظر آتی اس سے استدلال بھی کرتے تھے۔

ان کے بعد یہ تحریک ''عبداللہ چکڑالوی''[۲] کی قیادت میں قدرے اور منظّم ہوئی، یہ خود کو ''اہلِ قرآن'' کہتے تھے اور حجیتِ حدیث کے منکر تھے، ''اسلم جیراجپوری''[۳] نے اس تحریک کو اور

---

(۱) سرسیّد احمد خان اور مولوی چراغ علی کے بارے میں مزید تفصیل کے لئے مفتی ولی حسن صاحب ٹونکیؒ کا رسالہ ''اس دور کا عظیم فتنہ'' ملاحظہ فرمائیں۔

(۲) یہ شخص ضلع میانوالی (پنجاب) کے ایک گاؤں ''چکڑالہ'' کا رہنے والا تھا، اور لنگڑا ہونے کے باعث لکڑی کے ایک تخت پوش (اَریکہ) پر ٹیک لگائے ہوئے علمِ حدیث کے متعلق نازیبا الفاظ استعمال کرتا تھا، چنانچہ اس کا کہنا بقول مولانا سرفراز خان صاحب صفدر مدظلہم کے یہ تھا کہ: ''کتاب اللہ کے مقابلہ میں انبیاء ورسولوں کے اقوال وافعال یعنی احادیثِ قولی وفعلی وتقریری پیش کرنے کا مرض ایک قدیم مرض ہے..... الخ۔'' (انکارِ حدیث کے نتائج ص:۳۲)۔

(۳) یہ شخص اپنے دور میں انکارِ حدیث کا ایک بہت بڑا ستون بلکہ بعض وجوہ سے مرکز تھا اور اسی کے علوم وفنون سے متمتع ہوکر پرویز صاحب پروان چڑھے، اس کے تفصیلی عقائد جاننے کے لئے اس کی لکھی ہوئی کتابیں ''مقامِ حدیث'' اور ''نوادرات'' کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔ (بحوالۂ بالا)۔

آگے بڑھایا، یہاں تک کہ ہمارے زمانے میں ''غلام احمد پرویز'' نے انکارِ حدیث کو ایک منظّم نظریہ بنا کر نو تعلیم یافتہ طبقے اور خصوصاً پاکستان کے حکمران طبقے میں بڑی منصوبہ بندی کے ساتھ پھیلا دیا[۱]، اس کے جواب میں بحمداللہ علمائے کرام نے چھوٹی بڑی کتابیں مختلف پہلوؤں سے خوب مؤثر انداز میں تألیف کیں، اُردو اور عربی میں منکرینِ حدیث کی مدلل تردید میں بحمداللہ ایک بڑا ذخیرۂ کتب تیار ہو چکا ہے، جس میں اس فرقے کے پھیلائے ہوئے مغالطوں اور شبہات کا کافی شافی مدلل جواب موجود ہے[۲]، یہاں اس فرقے کے باطل نظریات اور ان کے مقابلے پر ٹھوس دلائل اُصولی طور پر ذکر کئے جاتے ہیں۔

یہ بحث ۱۳۷۹ھ میں اُستاذِ محترم حضرت مولانا رشید احمد صاحب لدھیانوی رحمۃ اللہ علیہ نے ہمیں درسِ بخاری میں نوٹ کروائی تھی، اس کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ بنیادی طور پر قرآنِ کریم ہی کی صریح آیات پر مبنی ہے، لہٰذا جو شخص قرآنِ کریم پر ایمان رکھتا ہو اُس کے لئے یہ کافی شافی ہونی چاہئے، بندۂ ناچیز اس کو کچھ توضیح و تشریح کے ساتھ یہاں بیان کرتا ہے۔

منکرینِ حدیث کے نظریات

منکرینِ حدیث میں تین نظریات پائے جاتے ہیں:-

۱- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث شرعی اُمور میں نہ صحابہ کرامؓ کے لئے حجت تھیں نہ ہمارے لئے حجت ہیں، کیونکہ:-

(الف) وحی صرف قرآن ہے، قرآن کے سوا کوئی وحی نہیں۔

(ب) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت من حیث الرسول واجب نہیں، نہ ہم پر، نہ صحابہ پر، صحابہ پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت حاکمِ وقت ہونے کی حیثیت سے واجب

---

(۱) غلام احمد پرویز بٹالہ متصل قادیان ضلع گورداسپور کا رہنے والا تھا اور احادیث سے متعلق وہ اپنی رائے کا یوں اظہار کرتا ہے کہ: ''احادیث کی جس قدر کتابیں ہمارے پاس موجود ہیں، ان میں ایک حدیث بھی ایسی نہیں جس کے متعلق یہ دعویٰ کیا جاتا ہو کہ اس کے الفاظ وہی ہیں جو رسول اللہ نے فرمائے تھے۔'' (بحوالہ: انکارِ حدیث کے نتائج ص:۱۰۸)۔

(۲) بطور مثال ملاحظہ فرمائیے: مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة للإمام السيوطيؒ. المستصفى للإمام الغزاليؒ۔ حجیتِ حدیث لشیخ الاسلام مولانا محمد تقی العثمانی مدظلہم، ایک قرآن از حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ، اس دور کا عظیم فتنہ از مفتی ولی حسن صاحب ٹونکیؒ، انکارِ حدیث کے نتائج از مولانا سرفراز خان صاحب صفدر مدظلہم، حجیتِ حدیث از مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلویؒ۔

تھی، نہ کہ من حیث الرسول۔

(ج) قرآن سمجھنے کے لئے حدیث کی ضرورت نہیں۔

۲- احادیثِ نبویہ، صحابہؓ کے لئے حجت تھیں، ہمارے لئے حجت نہیں۔

۳- احادیث، صحابہؓ کے لئے بھی حجت تھیں اور ہمارے لئے بھی، لیکن ہم تک احادیث براہِ راست نہیں پہنچیں، بلکہ بہت سے راویوں کے واسطے سے پہنچی ہیں اور یہ واسطے قابلِ اعتماد نہیں، اس لئے اب ان احادیث کو حجت نہیں قرار دیا جاسکتا۔

یہ تینوں نظریات باہم متعارض ہیں، منکرینِ حدیث کی تقریر وتحریر میں ان میں سے کوئی ایک نظریہ ضرور پایا جاتا ہے، اور عجیب بات یہ ہے کہ کہیں ایک شخص ہی کے اقوال میں یہ تینوں نظریات مختلف اوقات میں پائے جاتے ہیں۔ ہم یہاں ہر نظریئے کے باطل اور بالکل غلط ہونے پر کچھ دلائل پیش کرتے ہیں۔

پہلے نظریے کی تردید

وحیٔ غیر متلو کا اثبات

یعنی اس کے دلائل کہ وحی قرآن میں منحصر نہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی قرآن کے علاوہ بھی آتی تھی۔

۱- وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْيًا اَوْ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا فَيُوْحِيَ بِاِذْنِهٖ مَا يَشَآءُ.ط(۱)

اس آیت میں بشر سے اللہ تعالیٰ کے ہم کلام ہونے کی تین صورتیں بیان کی گئی ہیں، ایک "وَحْیًا" کہ اللہ تعالیٰ نبی کے دِل میں کوئی بات ڈال دے، نہ کوئی صورت دِکھائی دے، نہ آواز سنائی دے۔ دُوسری "مِنْ وَّرَآءِ حِجَابٍ" کہ آواز تو سنائی دے مگر صورت کوئی نظر نہ آئے۔ تیسری "يُرْسِلَ رَسُوْلًا" کہ اللہ تعالیٰ اپنا کلام کسی فرشتے کے ذریعہ بھیجے۔ ان میں سے قرآنِ کریم تیسری صورت "يُرْسِلَ رَسُوْلًا" کے ساتھ خاص ہے، باقی دونوں صورتیں یعنی "وَحْیًا" اور "مِنْ وَّرَآءِ حِجَابٍ" کا تعلق غیر قرآن یعنی وحیٔ غیر متلو سے ہے اور وہی حدیث ہے، "يُرْسِلَ رَسُوْلًا" کے ساتھ قرآن کے مخصوص ہونے کی دلیل سورہ الشعراء کی یہ آیت ہے: "وَاِنَّهٗ لَتَنْزِيْلُ

---

(۱) الشوریٰ آیت:۵۱۔

رَبِّ الْعٰلَمِيْنَOنَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِيْنُO"(۱)

۲- وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِيْ كُنْتَ عَلَيْهَا اِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَّتَّبِعُ الرَّسُوْلَ مِمَّنْ يَّنْقَلِبُ عَلٰى عَقِبَيْهِ.(۲)

یہ آیت تحویلِ قبلہ کے موقع پر نازل ہوئی، "اَلْقِبْلَةَ الَّتِيْ كُنْتَ عَلَيْهَا" سے مراد بیت المقدس ہے، "وَمَا جَعَلْنَا" میں اللہ تعالیٰ نے بیت المقدس کو قبلہ قرار دینے کی نسبت اپنی طرف فرمائی ہے، جس سے یہ ثابت ہوا کہ بیت المقدس کو قبلہ بنانے کا حکم اللہ تعالیٰ کی طرف سے تھا، مگر پورے قرآن میں یہ حکم کہیں مذکور نہیں، ظاہر ہے کہ یہ حکم ایسی وحی کے ذریعہ آیا جو قرآن نہیں تھی، اس سے وحی کا قرآن میں منحصر نہ ہونا ثابت ہوا، اور جو وحیٔ قرآن نہیں اُس کا بھی حجت (اتھارٹی) ہونا ثابت ہوا، اور جو وحی قرآن نہیں وہی حدیث ہے۔

۳- وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰىOاِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰىO(۳)

اس سے بھی ثابت ہوا کہ اُمورِ دین میں آپ کا ہر کلام وحی کے مطابق ہوتا تھا۔

۴- عَلِمَ اللّٰهُ اَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُوْنَ اَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْاٰنَ بَاشِرُوْهُنَّ. الآية.(۴)

ابتداءِ اسلام میں رمضان کی راتوں میں جماع ممنوع تھا، بعض صحابہ کرامؓ سے خلاف ورزی ہوئی تو یہ آیت نازل ہوئی، جس میں ممانعت کی خلاف ورزی کو خیانت سے تعبیر کیا گیا، حالانکہ یہ ممانعت پورے قرآن میں کہیں بھی مذکور نہیں، معلوم ہوا کہ یہ ممانعت بھی ایسی وحی کے ذریعہ آئی تھی جو قرآن کے علاوہ تھی اور اس کی اطاعت واجب تھی۔

۵- وَاِذْ اَسَرَّ النَّبِيُّ اِلٰى بَعْضِ اَزْوَاجِهٖ حَدِيْثًا فَلَمَّا نَبَّاَتْ بِهٖ وَاَظْهَرَهُ اللّٰهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهٗ وَاَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّاَهَا بِهٖ قَالَتْ مَنْ اَنْبَاَكَ هٰذَا قَالَ نَبَّاَنِيَ الْعَلِيْمُ الْخَبِيْرُO(۵)

اس آیت کے خط کشیدہ الفاظ میں صراحت ہے کہ حضرت حفصہ و عائشہ رضی اللہ عنہما کا واقعہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بتادیا تھا، ظاہر ہے کہ یہ بھی ایسی وحی کے ذریعہ بتلایا گیا جو قرآن کے علاوہ تھی، کیونکہ یہ واقعہ پورے قرآن میں کہیں بھی مذکور نہیں۔

---

(۱) الشعراء آیت: ۱۹۲، ۱۹۳۔ (۲) البقرۃ آیت: ۱۴۳۔ (۳) النجم آیت: ۳ و ۴۔
(۴) البقرۃ آیت: ۱۸۷۔ (۵) التحریم آیت: ۳۔

۶- وَلَقَدۡ نَصَرَكُمُ اللّٰهُ بِبَدۡرٍ وَّاَنۡتُمۡ اَذِلَّةٌ ۚ (الٰی قوله تعالیٰ) وَمَا جَعَلَهُ اللّٰهُ اِلَّا بُشۡرٰى لَكُمۡ.(۱)

یہ آیات غزوۂ اُحد کے موقع پر نازل ہوئی ہیں، جن میں بتایا گیا ہے کہ غزوۂ بدر کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آسمانی مدد کی جو خوشخبری بطور پیش گوئی مسلمانوں کو دی تھی وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے تھی، لقولہٖ تعالیٰ: "وَمَا جَعَلَهُ اللّٰهُ اِلَّا بُشۡرٰى لَكُمۡ" حالانکہ یہ خوشخبری پورے قرآن میں کہیں مذکور نہیں، ظاہر ہے کہ یہ بھی ایسی وحی کے ذریعہ آئی تھی جو قرآن کے علاوہ تھی۔

۷- وَاِذۡ يَعِدُكُمُ اللّٰهُ اِحۡدَى الطَّآئِفَتَيۡنِ اَنَّهَا لَكُمۡ.(۲)

یہ آیت غزوۂ بدر کے بعد نازل ہوئی، جس میں بدر کے موقع پر اللہ تعالیٰ کے کئے ہوئے ایک وعدے کا ذکر ہے، مگر یہ وعدہ پورے قرآن میں کہیں بھی مذکور نہیں، ظاہر ہے یہ بھی ایسی وحی کے ذریعہ آیا تھا جو قرآن کے علاوہ تھی۔

اطاعتِ رسول کی فرضیت

۸- يٰٓاَيُّهَا الَّذِيۡنَ اٰمَنُوۡٓا اَطِيۡعُوا اللّٰهَ وَاَطِيۡعُوا الرَّسُوۡلَ وَاُولِى الۡاَمۡرِ مِنۡكُمۡ ۚ(۳)

اس میں صراحت کے ساتھ اطاعتِ رسول کا حکم ہے، منکرینِ حدیث جو یہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت بحیثیت رسول واجب نہیں تھی، بلکہ بحیثیتِ حاکمِ مسلمین واجب تھی، اس کی بھی صراحۃً تردید ہے، دو وجہ سے: ایک تو اس لئے کہ مشتق پر جب کوئی حکم لگتا ہے تو مادۂ اشتقاق اس حکم کی علّت ہوتی ہے، یہاں رسول کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے اور لفظِ "رسول" مشتق ہے جس کا مادۂ اشتقاق (مصدر) "رسالت" ہے، تو معلوم ہوا کہ یہاں رسول کی اطاعت من حیث الرسالة واجب کی گئی ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس آیت میں حاکمِ مسلمین کی اطاعت لفظِ "اُولِی الۡاَمۡرِ" سے مستقلاً بیان کردی گئی ہے، اگر اطاعتِ رسول صرف بہ حیثیتِ حاکم ہی واجب ہوتی تو لفظ "اَطِيۡعُوا الرَّسُوۡلَ" کی کوئی ضرورت نہ ہوتی۔

---

(۱) آل عمران آیت: ۱۲۳ تا ۱۲۶۔ (۲) الانفال آیت: ۷۔ (۳) النساء آیت: ۵۹۔

۹- مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ.ج[۱]

اس میں اطاعتِ رسول کو اللہ کی اطاعت کا درجہ دیا گیا ہے، اور اللہ کی اطاعت بالاتفاق واجب ہے، تو اطاعتِ رسول بھی واجب ہے۔

۱۰- فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ.[۲]

اس آیت میں اختلافی معاملات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کئے ہوئے فیصلے کی اطاعت کو مدارِ ایمان قرار دیا گیا ہے۔

قرآن فہمی کے لئے حدیث کی ضرورت

۱۱- لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ بَعَثَ فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْ اَنْفُسِهِمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ.ج[۳]

اس آیت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن کا معلّم قرار دیا گیا ہے، اور ظاہر ہے کہ استاذ کتاب کی تعلیم اپنے اقوال و افعال ہی سے کرتا ہے، اگر یہ اقوال و افعال معتبر نہ ہوں تو تعلیم بے کار ہے، تو ایسی بے کار تعلیم پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مقرر کرنے کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہونا لازم آتا ہے، اور ظاہر ہے کہ بے کار بات کی اور عبث کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہونا باطل ہے، پس لازم ہے کہ آپ کے اقوال و افعال کو جو کہ ''حدیث'' ہیں اور قرآن کی تفسیر ہیں، حجت یعنی اتھارٹی قرار دیا جائے۔

۱۲- وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ۝[۴]

اس میں بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فریضہ اللہ تعالیٰ کی بھیجی ہوئی تعلیمات کی تفسیر کرنا بتلایا گیا ہے، جو ظاہر ہے کہ آپ کے اقوال و افعال ہی کے ذریعہ ہوگی۔

۱۳- اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ وَقُرْاٰنَهٗ۝ج فَاِذَا قَرَاْنٰهُ فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ۝ۚ ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ۝ط[۵]

اس سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآنِ حکیم کی جو تفسیر فرماتے تھے وہ

---

(۱) النساء آیت: ۸۰۔ (۲) النساء آیت: ۶۵۔ (۳) آل عمران آیت: ۱۶۴۔
(۴) النحل آیت: ۴۴۔ (۵) القیامۃ آیت: ۱۷ تا ۱۹۔

آپ کی طبع زاد نہیں تھی بلکہ وہ بھی من جانب اللہ تھی، کیونکہ یہاں اللہ تعالیٰ نے "ثُمَّ اِنَّ عَلَیْنَا بَیَانَهٗ" فرما کر صراحت کردی ہے کہ تفسیرِ قرآن ہمارے ذمہ ہے، اور اُوپر کی دو آیتوں سے معلوم ہوا کہ اس تفسیر کا ذریعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بنایا گیا ہے، پس تفسیرِ رسول درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے۔

۱۴- قرآنِ حکیم میں متعدد انبیاء سابقین علیہم السلام کی احادیث کا ذکر ہے جن کی اطاعت ان کی اُمتوں پر لازم کی گئی، ارشادِ ربانی ہے:

"وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا لِيُطَاعَ بِاِذْنِ اللّٰهِ ؕ"(۱)

اور ان کے انکار پر عذاب نازل کیا گیا، سورۂ ہود، سورۂ اعراف اور سورۂ شعراء وغیرہ میں اس کی متعدد مثالیں موجود ہیں، جب ان کی اطاعت واجب تھی حالانکہ وہ سب حاکم بھی نہیں تھے، تو خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت "من حیث الرسول" واجب نہ ہونے کے لئے دلیل کی ضرورت ہے، ودونہ خرط القتاد۔

۱۵- انبیاء سابقین میں سے اکثر پر کوئی کتاب یا صحیفہ نازل نہیں ہوا، انہوں نے صرف اپنے اقوال وافعال سے تبلیغ فرمائی، اگر احادیثِ انبیاء حجت نہ ہوتیں تو ایسے انبیاء کرام کی بعثت کا لغو اور بے کار ہونا لازم آتا ہے۔

۱۶- قَالَ يَا بُنَيَّ اِنِّيْ اَرٰى فِي الْمَنَامِ اَنِّيْ اَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرٰى ؕ قَالَ يٰۤاَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ؗ(۲)

اس واقعہ میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے خواب کو اَمرِ خداوندی قرار دیا گیا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ انبیاء کرام علیہم السلام کے خواب بھی وحی اور حجت ہیں، پس حالتِ بیداری کے اقوال وافعال کیسے حجت نہ ہوں گے؟

بعض عقلی دلائل

۱- قرآنِ حکیم ایک اُصولی جامع کتاب ہے، اس میں قیامت تک کی ضرورت کے تمام اَحکام کے بنیادی اُصول کہیں صریح طور پر اور کہیں اجمالی طور پر بیان کردیئے گئے ہیں، مگر ان کو سمجھنا احادیث کے بغیر محض لغت یا محض عقل سے ممکن نہیں، اگر تفسیرِ قرآن میں احادیثِ نبوّیہ

(۱) النساء آیت:۶۴۔ (۲) الصّٰفّٰت آیت:۱۰۲۔

سے قطعِ نظر کر کے محض لغت پر مدار رکھا جائے تو قرآنِ حکیم پر عمل ممکن نہ رہے گا، اور اَرکانِ اسلام تک کی تفصیلات بھی اس طرح ثابت نہ ہوسکیں گی، مثلاً: نماز میں تعدادِ رکعات اور ترتیبِ اَرکان قرآنِ حکیم میں کہیں بھی مذکور نہیں، یہ باتیں صرف حدیث سے معلوم ہوئیں، اور "صلوٰۃ" کے جو معنی شریعت میں معروف ہیں یہ بھی حدیث ہی سے معلوم ہوئے، ورنہ لغت میں اس کا مادۂ اشتقاق "الصّلا" ہے جو کولہے کو کہتے ہیں اور "مصلی" اس گھوڑے کو کہا جاتا ہے جو گھڑ دوڑ میں سب سے اگلے گھوڑے سے ذرا پیچھے ہو۔

کیونکہ "مصّلی" کا سر اگلے گھوڑے کے کولہے کے پاس ہوتا ہے، کہا جاتا ہے:-

صَلَّی الْفَرَسُ اذا جاءَ مصلّیًا وھو الذی یتلو السابق۔ (۱)

"صلوٰۃ" کے دُوسرے معنی دعاء کے ہیں۔ (۲)

پس اگر حدیث سے قطعِ نظر کر کے محض لغت پر مدار رکھا جائے تو اس کے معنی گھڑ دوڑ میں دوسرے نمبر پر آنے کے بھی ہوسکتے ہیں، اور صرف دعاء کے بھی، پس "اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ" کے معنی یہ کرنا پڑیں گے کہ دعاء قائم کرو، یا گھڑ دوڑ میں دوسرے نمبر پر آنے کا اہتمام کرو۔ اسی طرح "اَلزَّکٰوۃ" کے لغوی معنی "النماء" (بڑھوتری، اضافہ) کے ہیں، یقال "زکا الزرع" (۳) أي نما۔ پس اگر حدیث سے قطعِ نظر کی جائے تو "اٰتوا الزکٰوۃ" کے معنی کوئی یہ کرسکے گا کہ "ربا دو" کیونکہ وہ بھی نماء (بڑھوتری اور اضافہ) ہے، اس طرح کی بہت سی مثالیں ہیں، حاصل یہ کہ حدیث کے بغیر قرآن کے اَحکام کو نہ سمجھنا ممکن ہے، نہ ان پر عمل کرنا، اور درحقیقت منکرینِ حدیث کا مقصد بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ قرآن پر اور دینِ اسلام پر عمل نہ کیا جائے، مگر برملا وہ یہ بات نہیں کہہ سکتے، مجبوراً انکارِ حدیث کا بہانہ بنایا ہے۔

۲- مشرکینِ عرب کا مطالبہ تھا کہ ہم پر براہِ راست کتاب نازل کی جائے، اس کے بغیر

---

(۱) الصحاح ج:۶ ص:۲۴۰۲۔ مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: لسان العرب ج:۷ ص:۳۵۲۔

(۲) حوالۂ بالا۔

(۳) زکا الزرع یزکو، زکاء ممدودًا أي نما (الصحاح)۔ اسی طرح "الرکوع" کے معنی "الانحناء" ہیں۔ رکع الشیخ، انحنی من الکبر ورکع الرجل اذا افتقر بعد غنی (الصحاح ص:۵۰۷)۔ اسی طرح "سَجَدَ" کے معنی ہیں: خضع، ومنہ سجود الصلوٰۃ وھو وضع الجبھۃ علی الارض ۔ (الصحاح ص:۳۵۲) از حضرت استاذنا المکرّم مدظلہم۔

ہم ایمان نہیں لائیں گے، جیسا کہ قرآنِ حکیم میں ہے:

حَتّٰی تُنَزِّلَ عَلَیْنَا کِتٰبًا نَّقْرَؤُهٗ ؕ[1]

ان کا یہ مطالبہ مان لیا جاتا تو اس میں معجزے کا اظہار بھی زیادہ ہوتا اور ان مشرکین کے ایمان لانے کی اُمید بھی زیادہ ہوتی، سوال یہ ہے کہ اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے کتاب اُن کے پاس براہِ راست کیوں نہیں بھیجی، رسول ہی کے ذریعہ کیوں بھیجی؟ وجہ وہی ہے کہ انسان کا معلّم کتاب نہیں، انسان ہی ہوسکتا ہے، جو کتاب کے معانی اپنے اقوال و افعال سے بیان کرے، پس کتاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ اسی لئے بھیجی گئی کہ آپ اپنے اقوال و افعال سے اس کی تفسیر فرمائیں اور وہ حجت ہوں۔

۳- چودہ سو سال سے اب تک پوری اُمتِ مسلمہ کے علماء و عقلاء اور عوام و خواص حدیث کو حجت مانتے آئے ہیں، اب دو حال سے خالی نہیں، یا تو یہ سب کے سب دین کو نہیں سمجھ سکے، اگر یہ بات ہے تو ایسا دین کیسے قابلِ اتباع ہوسکتا ہے جسے چودہ سو سال تک نہ سمجھا جاسکا ہو، اور اسی کی کیا دلیل ہے کہ منکرینِ حدیث نے صحیح سمجھا ہے؟ اور یا پھر یہ سب لوگ دین کے (نعوذ باللہ) دُشمن تھے کہ جان بوجھ کر ایک غلط عقیدہ دین میں شامل کردیا، پھر اسی کی کیا دلیل ہے کہ پرویز صاحب دین کے مخلص دوست ہیں؟

نیز ہم تک قرآن بھی پچھلی مسلم نسلوں ہی کے ذریعہ پہنچا ہے، اگر یہ دین کے دُشمن تھے تو قرآن پہنچانے میں بھی قرآن دُشمنی سے کام لیا ہوگا، اس طرح تو قرآن کا اعتماد بھی ختم ہوجاتا ہے۔

منکرینِ حدیث کے چند دلائل

اور ان کا جواب

۱- منکرینِ حدیث یہ دلیل بہت زور شور سے پیش کیا کرتے ہیں کہ سورۂ قمر میں ارشادِ باری ہے:-

وَلَقَدْ یَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّکْرِ فَهَلْ مِنْ مُّدَّکِرٍ ۝[2]

اس سے معلوم ہوا کہ قرآن خود واضح اور آسان ہے، اسے سمجھنے کے لئے تفسیر یا تعلیمِ رسول کی حاجت نہیں۔

---

(۱) الاسراء آیت: ۹۳۔ (۲) القمر آیت: ۱۷۔

اس کا الزامی جواب تو یہ ہے کہ اگر تفسیر کی حاجت نہیں تو پرویز صاحب نے تفسیر کیوں تصنیف کی؟ اور درسِ قرآن کیوں دیتے ہیں؟ اور تحقیقی جواب یہ ہے کہ قرآنِ حکیم میں مضامین دو طرح کے ہیں: ایک وہ جن کا تعلق فکرِ آخرت، اللہ کی یاد، خوفِ خدا، ترغیب و ترہیب اور وعظ و نصیحت سے ہے، اور دوسرے وہ جن کا تعلق اَحکامِ عملیّہ سے ہے، اس آیت میں قسمِ اَوّل کے آسان ہونے کا ذکر ہے، قسمِ ثانی کا نہیں، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس آیت میں "یَسَّرْنَا" کو "لِلذِّکْرِ" کے ساتھ مقید کیا گیا ہے اور "الذکر" کے معنی یاد کرنا، حفظ کرنا اور نصیحت حاصل کرنا ہیں،(۱) پس آیت کا مطلب یہ ہے کہ: ''ہم نے قرآن کو حفظ یاد کرنے کے لئے یا نصیحت حاصل کرنے کے لئے آسان بنایا ہے۔'' نیز اس آیت میں "فَھَلْ مِنْ مُّدَّکِرٍ" فرمایا گیا "فھل من مستنبط" نہیں فرمایا گیا، چنانچہ دوسری آیات میں صراحت کر دی گئی کہ قرآن فہمی کے لئے معلّم کی حاجت ہے، وہ آیات پیچھے گزر چکی ہیں۔

۲- منکرینِ حدیث کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے آیاتِ قرآنیہ کو "ایَاتٌ بَیِّنَاتٌ" فرمایا ہے، لہٰذا معلّم کی حاجت نہیں۔

اس کا الزامی جواب تو یہ ہے کہ پھر پرویز صاحب ''درسِ قرآن'' کیوں دیتے ہیں اور انہوں نے تفسیر کیوں لکھی؟

تحقیقی جواب یہ ہے کہ "ایَاتٌ بَیِّنَاتٌ" (واضح آیتیں) ان مواقع پر فرمایا گیا ہے جہاں اسلام کے بنیادی عقائد کا بیان ہے، اور مطلب یہ ہے کہ ان بنیادی عقائد کے سمجھنے اور ان پر ایمان لانے کے لئے یہ آیات اتنی واضح ہیں کہ عربی جاننے والا ہر شخص ان کو سمجھ سکتا ہے، کیونکہ قرآن میں عموماً ان عقائد کے لئے نہایت سادہ اور عام مشاہدے میں آنے والے دلائل پیش کئے گئے ہیں، اگر علی الاطلاق ہر قسم کے مضامین کی آیات خود بخود واضح ہوتیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں یوں نہ فرمایا جاتا: "وَیُعَلِّمُھُمُ الْکِتٰبَ" اور "لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْھِمْ"۔

۳- منکرین کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآنِ حکیم نے عام انسانوں کی طرح بشر قرار دیا ہے، پس آپ کے اقوال و افعال واجب الاتباع ہونے کی کوئی وجہ نہیں، جیسا

(۱) تفسیر معارف القرآن ج:۸ ص:۲۳۰۔

کہ قرآنِ حکیم میں ہے:

قُلْ اِنَّمَآ اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوْحٰى اِلَيَّ. [1]

اس کا جواب یہ ہے کہ اس مضمون کی آیات مشرکینِ عرب کی طرف سے مخصوص معجزوں کے مطالبے کے جواب میں آئی ہیں، جن کا حاصل یہ ہے کہ: آپ کہہ دیجئے کہ تم جو معجزہ بھی مانگو وہ میں خود لانے پر قادر نہیں، کیونکہ میں بھی تمہاری طرح ایک بشر ہوں، معجزہ کی قدرت اللہ کو ہے۔ پس یہ تشبیہ من کل الوجوہ نہیں بلکہ "عدم القدرة علی المعجزة من غیر مشیة اللہ" میں ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اسی آیت میں "يُوْحٰى اِلَيَّ" فرما کر آپ کے اور افرادِ اُمت کے درمیان فرق کو واضح کر دیا گیا کہ مجھ پر وحی آتی ہے تم پر نہیں آتی، اور یہاں وحی مطلقاً مذکور ہے جو وحیٔ متلو (تلاوت کی جانے والی وحی یعنی قرآن) اور وحیٔ غیر متلو (تلاوت نہ کی جانے والی وحی یعنی غیر قرآن) دونوں کو شامل ہے، اور ظاہر ہے کہ وحی واجب الاتباع ہے، پس اس آیت سے منکرین کا استدلال محض زبردستی ہے۔

۴- منکرین کہتے ہیں کہ قرآنِ حکیم میں کئی مقامات پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں پر اللہ تعالیٰ کی عدمِ رضامندی کا اظہار فرمایا گیا ہے، مثلاً:-

مَا كَانَ لِنَبِيٍّ اَنْ يَّكُوْنَ لَهٗٓ اَسْرٰى حَتّٰى يُثْخِنَ فِى الْاَرْضِ.ط [2]

و کقوله تعالیٰ: عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ ۚ لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ. [3]

پس آپ کے اقوال و افعال کیسے واجب الاتباع ہو سکتے ہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان واقعات میں بلاشبہ آپ سے اجتہادی خطا ہوئی، لیکن انہی آیات میں غور کیا جائے تو ان سے بھی آپ کے اقوال و افعال کا واجب الاتباع اور حجت ہونا ثابت ہوتا ہے، کیونکہ انہی واقعات سے ثابت ہوتا ہے کہ اجتہادی خطاء پر آپ کو برقرار نہیں رکھا گیا اور بذریعۂ وحی اس کی تصحیح کر دی گئی، یہ خود حدیث کے حجت ہونے کی ایک دلیل ہے۔

۵- تأبیر النخل (کھجور کے درخت میں ایک خاص قسم کا پیوند لگانے) کی ممانعت کے واقعہ سے بھی منکرین استدلال کرتے ہیں کہ بعد میں آپ نے اس ممانعت سے رجوع

(۱) الکہف آیت: ۱۱۰۔ (۲) الانفال آیت: ۶۷۔

(۳) التوبۃ آیت: ۴۳۔

فرما کر "أنتم أعلم بأمور دنیاکم"[۱] فرمایا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات دو طرح کے ہیں: ایک وہ جو آپ نے منصبِ رسالت کے مطابق حکمِ شرعی کے طور پر فرمائے، اور دوسرے وہ جو آپ نے دنیاوی جائز اُمور میں سے کسی فعل کے کرنے یا نہ کرنے کے بارے میں بطورِ مشورہ کے فرمائے، آپ کے زیادہ تر ارشادات قسمِ اوّل کے ہیں، اور اَحکامِ شرعیہ کے ثبوت کا تعلق انہیں سے ہے، اور وہ سب وحی من جانب اللہ ہیں، ولو تقریرًا، اور حجیتِ حدیث کا تعلق ان ہی سے ہے، اور قسمِ دوم کے ارشادات شاذ و نادر ہیں، ان کا تعلق شرعی اَحکام سے نہیں۔

اس پر اِشکال ہوتا ہے کہ پھر تو تمام احادیث میں یہ احتمال پیدا ہوگیا کہ وہ آپ نے نجی مشورے کے طور پر فرمائی ہوں، حکمِ شرعی کے طور پر نہ فرمائی ہوں، فاذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کا اصل منصب رسالت ہے، پس جہاں کوئی دلیل کسی حدیث کے قسمِ ثانی سے متعلق ہونے کی نہ ہو، اسے قسمِ اوّل ہی میں شمار کیا جائے گا، کیونکہ جہاں کوئی حدیث نجی مشورے کے طور پر آئی ہے دلائل میں غور کرنے سے پتہ چل جاتا ہے کہ اس کا تعلق قسمِ اوّل سے نہیں ہے، قسم ثانی سے ہے، جیسے کہ تأبیر النخل ہی کے واقعہ میں وضاحت سے معلوم ہوگیا، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "أنتم أعلم بأمور دنیاکم" سے یہ بات صریح طور پر ثابت ہوگئی کہ تأبیر کے بارے میں آپ نے جو بات پہلے ارشاد فرمائی تھی وہ حکمِ شرعی کے طور پر نہیں تھی۔

دُوسرے نظریے کی تردید

اس نظریہ کا حاصل یہ ہے کہ حدیث صحابہ کرامؓ کے لئے تو حجت تھی، ہمارے لئے حجت نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے لازم آئے گا کہ (نعوذ باللہ) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت صرف عہدِ رسالت کے ساتھ مخصوص تھی، حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا قیامت تک پوری دنیا کے لئے ہونا آیاتِ قرآنیہ سے قطعی طور پر ثابت ہے، مثلاً:-

قولہ تعالیٰ:-

---

(۱) صحیح مسلم، باب امتثال ما قالہ صلی اللہ علیہ وسلم شرعًا دون ما ذکرہ صلی اللہ علیہ وسلم من معایش الدنیا علی سبیل الرأی۔ ج:۲ ص:۲۶۴۔

۱- يَـٰٓأَيُّهَا النَّاسُ اِنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ جَمِيْعًا.[۱]

۲- وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ O[۲]

۳- وَمَا اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيْرًا وَّنَذِيْرًا.[۳]

۴- تَبٰرَكَ الَّذِیْ نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰی عَبْدِهٖ لِيَكُوْنَ لِلْعٰلَمِيْنَ نَذِيْرًا O[۴]

نیز یہ نظریہ عقلاً اس لئے باطل ہے کہ صحابہ کرامؓ، قرآنِ حکیم کے براہِ راست مخاطب تھے، قرآن ان کی زبان اور محاورے میں نازل ہوا، ان کے ماحول میں نازل ہوا، اور ان واقعات کا انہوں نے خود مشاہدہ کیا تھا جو آیاتِ قرآنیہ کے لئے شانِ نزول بنے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قرآن انہوں نے بلاواسطہ سنا، پھر یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ قرآن فہمی کے لئے صحابہ تو حدیثِ رسول کے محتاج ہوں اور ہم محتاج نہ ہوں؟ حالانکہ ہمیں ان چیزوں میں سے ایک بھی حاصل نہیں، اور کسی کا کلام سمجھنے کے لئے یہ چیزیں سب سے زیادہ معاون ہوتی ہیں۔

تیسرے نظریے کی تردید

اس نظریے کا حاصل یہ ہے کہ حدیث کا حجت ہونا تو ہر زمانے کے لوگوں کے لئے ہے، لیکن ہم تک ان کے پہنچنے میں بہت سارے واسطے آجانے کے باعث وہ قابلِ اعتماد اور قابلِ استدلال نہیں رہیں، لہٰذا اب اُن پر عمل نہیں کیا جاسکتا۔

اس نظریے کا غلط اور باطل ہونا مندرجۂ ذیل دلائل سے واضح ہے:

۱- جن واسطوں سے ہم تک حدیث پہنچی ہے، اُنہی سے ہم تک قرآن پہنچا ہے، پس لازم آئے گا کہ (نعوذ باللہ) قرآن بھی حجت (اتھارٹی) نہ ہو۔

اور اگر کہا جائے کہ قرآن کی حفاظت کی ذمہ داری تو خود اللہ تعالیٰ نے لی ہے، قرآنِ حکیم میں ارشاد ہے: "اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ O"[۵] پس قرآن تو محفوظ ہے لہٰذا حجت ہے، اور حدیثیں محفوظ نہیں رہیں لہٰذا وہ حجت نہیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت بھی تو ہم تک انہی واسطوں سے پہنچی ہے جن سے

---

(۱) الاعراف آیت: ۱۵۸۔ (۲) الانبیاء آیت: ۱۰۷۔ (۳) سباء آیت: ۲۸۔

(۴) الفرقان آیت: ۱۔ (۵) الحجر آیت: ۹

حدیث پہنچی ہے، لہٰذا (نعوذ باللہ) یہ آیت بھی قابلِ اعتماد اور قابلِ استدلال نہ ہوگی۔

اور اگر کہا جائے کہ قرآن کا قرآن ہونا تو اس کے اعجاز سے یعنی معجزہ ہونے سے معلوم ہوجاتا ہے، اور حدیث کلامِ معجز یعنی معجزہ نہیں کہ اس کو پہچانا جاسکے، تو قرآن حجت ہوگا حدیث حجت نہ ہوگی۔

تو جواب یہ ہے کہ قرآن کا معجزہ ہونا بھی تو ہمیں قرآن کی آیاتِ تَحدِّی سے معلوم ہوا ہے، یعنی اُن آیات سے معلوم ہوا ہے جن میں اللہ تعالیٰ نے کافروں کو چیلنج کیا ہے کہ تم اگر کہتے ہو کہ قرآن اللہ کا کلام نہیں، بلکہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے خود بنالیا ہے تو تم قرآن کی کوئی ایک چھوٹی سے چھوٹی سورۃ جیسی ایک سورۃ بنالاؤ، وہ تم ہرگز نہیں بناسکوگے۔ تو قرآن کا معجزہ ہونا ہمیں اِن آیات ہی سے معلوم ہوا ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ یہ آیات بھی تو ہم تک اُنہی انسانوں کے واسطے سے پہنچی ہیں جن سے ہم تک حدیثیں پہنچی ہیں، تو (نعوذ باللہ) یہ آیات بھی قابلِ اعتماد نہ ہوں گی، کیونکہ کہا جاسکے گا کہ یہ آیات بھی اُن ناقابلِ اعتماد واسطوں نے اپنی طرف سے صرف اس لئے بڑھادی ہیں کہ لوگ قرآن کو اللہ کا کلام سمجھیں۔

۲- منکرین کے اس نظریۂ ثالثہ کا حاصل یہ ہے کہ احادیث واجب العمل تو ہیں، ممکن العمل نہیں، کیونکہ کثیر واسطوں کی وجہ سے ان کا حدیثِ رسول ہونا معلوم نہیں، اور علم نہ ہونے کی وجہ سے عمل ممکن نہیں۔

اس نظریہ پر "تکلیف ما لا یطاق" لازم آتی ہے، جو "لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا"[1] کے قرآنی قانون کے منافی ہے۔ یعنی اس نظریے پر لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر ایسی چیز واجب کی ہے جو ممکن العمل نہیں، حالانکہ قرآن نے واضح طور پر یہ قانون بتایا ہے کہ: "لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا" یعنی اللہ تعالیٰ کسی شخص کو ایسا حکم نہیں دیتا جس پر عمل اُس کی قدرت میں نہ ہو۔

۳- یہ اُوپر ثابت ہوچکا ہے کہ قرآن فہمی حدیث کے بغیر ممکن نہیں، اور ظاہر ہے کہ جب تک قرآن سمجھ میں نہ آئے تو اس پر عمل کیسے ممکن ہوگا؟ پس اگر احادیث قابلِ اعتماد نہیں ہیں تو قرآن سمجھنا اور اس پر عمل کرنا ممکن نہ رہا، جس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن اس زمانے میں

---

(۱) البقرۃ آیت: ۲۸۶۔

(نعوذ باللہ) ناقابلِ عمل ہوگیا۔

۴- قرآن کا وعدہ ہے: "اِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا الذِّکۡرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوۡنَ○" (۱)

اورقرآن نام ہے نظم (یعنی لفظ) اور معنی دونوں کے مجموعے کا، پس لفظ و معنی دونوں کی حفاظت کا وعدہ ہوا، اور معنی حدیث میں بیان کئے گئے ہیں، پس بالواسطہ حدیث کی حفاظت کا وعدہ بھی اس آیت سے ثابت ہوگیا۔

۵- منکرینِ حدیث بہت زور و شور سے کہا کرتے ہیں کہ: محدثین بھی مانتے ہیں کہ حدیث ظنّی ہے، حالانکہ قرآن نے اتباعِ ظن کی مذمت کی ہے، اوراس کوعلم منافی قرار دیا ہے:-

کما فی قوله تعالٰی:- مَا لَهُمۡ بِهٖ مِنۡ عِلۡمٍ اِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ ۚ (۲)

وکقوله تعالٰی: - اِنۡ يَّتَّبِعُوۡنَ اِلَّا الظَّنَّ ۚ وَاِنَّ الظَّنَّ لَا يُغۡنِىۡ مِنَ الۡحَقِّ شَيۡـًٔـا○ (۳)

وقوله تعالٰی:- اِنۡ هُمۡ اِلَّا يَظُنُّوۡنَ○ (۴)

اس کا جواب یہ ہے کہ "ظن" قرآنِ حکیم اور لغت میں چار معنی میں استعمال ہوا ہے:-

۱- بمعنی الیقین، کما فی قوله تعالٰی:- "وَاِنَّهَا لَكَبِيۡرَةٌ اِلَّا عَلَى الۡخٰشِعِيۡنَ○ الَّذِيۡنَ يَظُنُّوۡنَ اَنَّهُمۡ مُّلٰقُوۡا رَبِّهِمۡ." (۵)

۲- بمعنی الرأی الغالب، کما فی قوله تعالٰی:- "وَظَنَّ دَاوٗدُ اَنَّمَا فَتَنّٰهُ فَاسۡتَغۡفَرَ رَبَّهٗ." (۶)

۳- بمعنی الشک، کقوله تعالٰی:- "وَاِنَّ الَّذِيۡنَ اخۡتَلَفُوۡا فِيۡهِ لَفِىۡ شَكٍّ مِّنۡهُ ؕ مَا لَهُمۡ بِهٖ مِنۡ عِلۡمٍ اِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ ۚ" (۷)

۴- بمعنی التخمین والوھم (اٹکل پچوں)، کما فی قوله تعالٰی:- "اِنۡ هُمۡ اِلَّا يَظُنُّوۡنَ○" (۸)

پس قرآن میں مذمت اُس ظن کی ہے جو تیسرے یا چوتھے معنی میں ہو، اور جو ظن پہلے یا دُوسرے معنی میں ہو اس کی تو مدح آئی ہے، جیسا کہ پہلی اور دُوسری آیت سے واضح ہے۔ اور

(۱) الحجر آیت:۹۔ (۲) النساء آیت:۱۵۷۔ (۳) النجم آیت:۲۸۔
(۴) البقرۃ آیت:۷۸۔ (۵) البقرۃ آیت:۴۶۔ (۶) صٓ آیت:۲۴۔
(۷) النساء آیت:۱۵۷۔ (۸) الجاثیة آیت:۲۴۔

احادیث کا ظنی ہونا پہلے اور دُوسرے معنی ہی میں ہے، چنانچہ احادیثِ متواترہ یقین ضروری کا یعنی علمِ قطعی، اور احادیثِ مشہورہ یا وہ احادیث جو "محتف بالقرائن" ہوں، مثلاً: مسلسل بالحفاظ ہوں یقینِ استدلالی نظری کا فائدہ دیتی ہیں، (صرح به ابن حجرؒ فی شرح نخبة الفکر)[1] اور عام اخبارِ آحاد یعنی باقی احادیث جو محدثین کے نزدیک قابلِ استدلال ہیں، رائے غالب کا فائدہ دیتی ہیں، اور رائے غالب، یعنی ظنِ غالب عقلاً بھی حجت ہے، عرفاً بھی اور شرعاً بھی۔

عقلاً اس لئے کہ اگر یہ حجت یعنی قابلِ اعتماد نہ ہو تو دُنیا کا اکثر کاروبار معطل ہوجائے، کیونکہ ہر چیز میں علمِ یقینی کا حاصل ہونا ممکن نہیں، مثلاً: اگر ظنِ غالب معتبر نہ ہو تو لازم آئے گا کہ ہم بازار سے کوئی چیز نہ خریدیں، کیونکہ یقین نہیں کہ اس میں زہر یا نجاست ملی ہوئی نہیں۔

اور عرفاً اس لئے کہ روزمرہ زندگی میں ہم ظنِ غالب پر عمل کرتے ہیں، خود ثبوتِ نسب بھی ہر انسان کا ظنِ غالب ہی سے ہوتا ہے، کیا کوئی شخص یقین سے کہہ سکتا ہے کہ وہ کس کے نطفے سے پیدا ہوا ہے؟ اگر پرویز صاحب ظن بمعنی الرأی الغالب کی حجیت کے قائل نہیں تو ان کا نسب ثابت نہ ہوسکے گا۔

اور شرعاً اس لئے کہ بے شمار مسائل میں شریعت نے ظنِ غالب ہی پر مدار رکھا ہے، مثلاً: وضو کا ٹوٹنا، قبلے کی طرف رُخ کرنا، ثبوتِ نسب اور گواہیاں وغیرہ، مثلاً: دو مردوں کی شہادت کو حجتِ ملزِمہ یعنی حکم کو لازم کرنے والی دلیل قرار دیا گیا ہے اور حدِ زنا میں چار مردوں کی شہادت (گواہی) کو حجت بنایا گیا ہے، حالانکہ شہادت خواہ دو کی ہو یا چار کی، اس سے ظنِ غالب ہی حاصل ہوتا ہے، یقین حاصل نہیں ہوتا، لاحتمال کذبھم، اس کے باوجود قرآن نے ان کو حجت قرار دیا ہے۔

۶- منکرینِ حدیث نے یہ مغالطہ بھی بہت پھیلایا ہے کہ صرف تیسری صدی سے احادیث لکھنے کا رواج ہوا ہے، اسی زمانے میں صحاحِ ستہ وغیرہ لکھی گئی ہیں، اس سے پہلے عہدِ صحابہ و عہدِ رسالت میں احادیث کے لکھنے کا رواج نہیں تھا، صحاحِ ستہ کے مؤلفین نے اپنی یادداشت سے کچی پکی اور سچی جھوٹی باتیں جو عالمِ اسلام میں احادیث کے نام سے پھیلی ہوئی تھیں، اپنی کتابوں میں درج کردیں، جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو کتابتِ حدیث سے

---

(۱) ص:۲۰۔

ممانعت فرمادی تھی، چنانچہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت صحیح مسلم میں موجود ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:-

لا تکتبوا عَنّی غیر القرآن ومن کتب عنّی غیرَ القُرآنِ فَلْیمحُهُ۔ (۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات سراسر غلط ہے کہ عہدِ رسالت وعہدِ صحابہ وتابعین میں احادیث کو لکھ کر محفوظ نہیں کیا گیا، واقعہ یہ ہے کہ کتابتِ حدیث کا سلسلہ عہدِ رسالت ہی سے مسلسل جاری ہے، جیسا کہ آگے تدوینِ حدیث کے عنوان میں بیان ہوگا، اور اس سے ذرا پہلے عنوان: ''حفظ بالکتابۃ اور ممانعتِ کتابت کی حقیقت'' کے تحت کتابتِ حدیث کی ممانعت کی حقیقت بھی وضاحت سے سامنے آجائے گی۔

اور دُوسرا جواب یہ ہے کہ حفاظتِ حدیث صرف کتابت میں منحصر نہیں، بلکہ حفاظتِ حدیث کے تین طریقے شروع سے آج تک مسلسل جاری ہیں:-

۱- **حفظ بالروایة:** یعنی احادیث کو زبانی یاد کرنا اور دوسروں کو پہنچانا۔

۲- **حفظ بالتعامل:** یعنی احادیث پر انفرادی اور اجتماعی زندگی میں عمل۔

۳- **حفظ بالکتابة:** یعنی تحریر اور کتابت کے ذریعہ احادیث کو محفوظ کرلینا۔

۱- حفظ الحدیث بالروایة

یہ طریقہ حفاظتِ حدیث کے لئے سب سے زیادہ مؤثر طور پر استعمال کیا گیا ہے، صحابہ کرامؓ کی جماعتوں کی جماعتیں احادیث یاد کرنے اور دوسروں تک پہنچانے میں لگی ہوئی تھی، اللہ تعالیٰ نے ان حضرات کو جو حیرت ناک حافظہ عطا کیا تھا، وہ حفظِ حدیث کی ناقابلِ انکار ضمانت ہے، ان کو گھوڑوں کے نسب نامے تک ازبر یاد ہوتے تھے، ایک ایک شخص کو بیسیوں اشعار صرف ایک مرتبہ سن کر یاد ہوجاتے تھے، جب اتنی معمولی چیزوں کا یہ حال تھا تو حدیثِ نبوی، جس کو یہ مدارِ دین سمجھ کر جان سے زیادہ عزیز رکھتے تھے، اسے یاد کرنا ان کے لئے کیا مشکل تھا، خصوصاً جبکہ روایتِ حدیث کا حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت تاکید سے بار بار دیا تھا، مثلاً یہ ارشاد کہ: ''بلغوا عَنّی وَلَو آیَةً'' (۲) اور مثلاً یہ ارشاد کہ: ''فَلْیُبَلِّغِ الشَّاھِدُ الغائب'' (۳)

---

(۱) صحیح مسلم، کتاب الزھد، باب التثبت فی الحدیث ج:۲ ص:۴۱۴۔

(۲) مشکوة، کتاب العلم ج:۱ ص:۳۲۔

(۳) صحیح بخاری، باب خطبة أیام منیٰ، الحدیث: ۱۶۵۴۔

روایتِ حدیث کی تاکید اور فضیلت سے متعلق کچھ احادیث پیچھے "شرافة هٰذا العلم" کے عنوان کے تحت آئی ہیں۔

ان حضرات کی حیرت ناک قوتِ حافظہ کے عجیب و غریب واقعات کتبِ تاریخ و "اسماء الرجال" میں دیکھے جاسکتے ہیں، مثلاً: حضرت ابو ہریرہؓ ہی کا واقعہ ہے کہ مدینہ منورہ کے گورنر مروان بن الحکم(۱) نے ان کے حافظے کا امتحان اس طرح لیا کہ ان کو بلا کر درخواست کی کہ مجھے حدیثیں سنائیے، اور پردے کے پیچھے ایک کاتب کو بٹھالیا کہ وہ خفیہ طور پر لکھتا رہے، بڑی تعداد میں احادیث انہوں نے اس وقت سنائیں وہ کاتب نے لکھیں، ایک سال بعد مروان نے حضرت ابو ہریرہؓ کو پھر بلایا اور درخواست کی کہ جو حدیثیں پچھلے سال آپ نے سنائی تھیں دوبارہ سنادیجئے، کیونکہ مجھے پوری طرح یاد نہیں رہیں، حضرت ابو ہریرہؓ نے وہی تمام حدیثیں بعینہٖ پھر پچھلی ترتیب کے مطابق سنادیں، اس مرتبہ بھی مروان نے کاتب کو بٹھالیا تھا جو لکھتا رہا، حضرت ابو ہریرہؓ کے جانے کے بعد جب دونوں تحریروں کا مقابلہ کیا گیا تو ایک حرف کی کمی بیشی ان میں نہ تھی، نہ کسی حرف کو مقدم کیا تھا نہ مؤخر۔(۲) تقریباً یہی حال دوسرے صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ و تبع تابعینؒ کا تھا، جس کی مثالیں بیشمار ہیں۔

پھر راوی کتنا ہی قابلِ اعتماد کیوں نہ ہو، سننے والا اس کی روایت پر اس وقت تک اعتماد نہیں کرتا تھا جب تک وہ سند بیان نہ کرے، اور سند کا ہر راوی حافظ اور ثقہ نہ ہو، اس کی تفصیلات بہت ہیں، یہاں صرف اشارہ مقصود ہے، واقعہ یہ ہے کہ حفاظتِ حدیث کا اگر کوئی اور طریقہ نہ ہوتا، تب بھی تنہا اس طریقے کو حفاظتِ حدیث کا ضامن کہا جاسکتا ہے۔

۲- حفظ الحديث بالتعامل

حفظِ حدیث کا دوسرا طریقہ صحابہؓ و تابعینؒ کا "تَعامُل" ہے، صحابہ کرامؓ کی عام عادت تھی کہ وہ کوئی فعل مثلاً: وضو وغیرہ اپنے شاگردوں کو دکھا کر کرتے اور فرماتے:

---

(۱) المولود ۲ھ المتوفی ۶۵ھ۔

(۲) مستدرک الحاکم، کتاب معرفة الصحابة ج:۳ ص:۵۸۳ وکذا فی سیر اعلام النبلاء ج:۲ ص:۵۹۸ وکذا فی الاصابة ج:۴ ص:۲۰۳۔

هٰکذا رأیت رسولَ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یَفْعَلُ.[۱]

اس کی مثالیں بہت زیادہ ہیں، نیز خلفائے راشدینؓ کے سامنے جب کوئی نیا مسئلہ آتا تو وہ صحابہ کرامؓ سے دریافت کرتے کہ: کسی نے اس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ سنا ہے؟ اگر کسی نے سنا ہوتا تو بیان کر دیتا،[۲] اور حضرت عمرؓ تو بسا اوقات اس راوی سے دو گواہ بھی طلب کرتے[۳]، اور اس روایت کے مطابق فیصلہ کرلیا جاتا، اور وہ حدیث حکومت کا قانون بن جاتی، ایسے بہت سے مسائل ہیں اور ان پر صدیوں تک مسلم حکومتیں عامل رہی ہیں، ظاہر ہے کہ جس حدیث پر بار بار عمل کیا جائے وہ ذہن میں "کالنقش علی الحجر" ہوجاتی ہے، اور یہ یاد کرنے کا سب سے بہتر طریقہ ہے۔

۳- حفظ الحدیث بالکتابۃ۔ اور ممانعتِ کتابت کی حقیقت

حفظِ حدیث کا تیسرا طریقہ کتابت ہے، جو ابتدائے اسلام سے آج تک جاری ہے،

---

(۱) اس کی ایک مثال یہ ہے: "عن عثمان بن عبدالرحمٰن التیمی قال: سئل ابن ابی ملیکۃ عن الوضوء، فقال: رأیت عثمان بن عفان یُسأل عن الوضوء، فدعا بماءٍ ... الٰی قولہ ... ثم قال: این السائلون عن الوضوء؟ هٰکذا رأیت رسول اللہ یتوضأ." سنن ابی داؤد، کتاب الطهارة، باب فی صفة وضوء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم.

(۲) اس کی ایک مثال "مؤطا امام مالک، کتاب الفرائض" میں یہ بیان کی گئی ہے: "عن قبیصة بن ذؤیب انه قال: جاءت الجدة الٰی أبی بکر الصدیق تسأله میراثها، فقال لها أبوبکر: مالک فی کتاب اللہ شئ وما علمت لک فی سنة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شیئًا، فارجعی حتی أسأل الناس، فسأل الناس، فقال المغیرة بن شعبة: حضرتُ رسولِ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أعطاها السدس، فقال أبوبکر: هل معک غیرک؟ فقام محمد بن مسلمة الأنصاری فقال مثل ما قال المغیرة بن شعبة، فأنفذه لها أبوبکر الصدیق." رقم الحدیث: ۷۲۲۔

(۳) حضرت عمرؓ کا ایک واقعہ یہ ہے: "عن أبی سعید الخدری رضی اللہ عنه قال: کنت فی مجلس من مجالس الأنصار إذ جاء أبوموسٰی کأنّه مذعورٌ فقال إستأذنت علٰی عمر ثلٰثا فلم یؤذن لی فرجعت، فقال: ما منعک؟ قلت: إستأذنت ثلٰثا فلم یؤذن لی فرجعت، وقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إذا استأذن أحدکم ثلٰثا فلم یؤذن له فلیرجع. فقال واللہ! لتقیمَنَ علیه بینة. أمنکم أحدٌ سمعه من النبی صلی اللہ علیہ وسلم؟ قال أُبَیُّ بن کعب: واللہ! لا یقوم معک إلا أصغر القوم، فکنت أصغر القوم، فقمت معه، فأخبرت عمر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ذٰلک." صحیح البخاری ج: ۲ ص: ۹۲۳، کتاب الإستیذان، باب التسلیم والإستئذان ثلٰثا.

جس کی کچھ تفصیل "تدوینِ حدیث" کے عنوان کے تحت آئے گی، اس سے یہ بھی واضح ہوگا کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی جس روایت میں کتابتِ حدیث سے منع کیا گیا ہے، اس سے مراد مطلق ممانعت نہیں، بلکہ ابتدائے اسلام میں حدیث کو قرآن کے ساتھ ملا کر ایک چیز پر لکھنے سے منع کیا گیا تھا، تاکہ قرآن و حدیث باہم ملتبس یعنی خلط ملط نہ ہوجائیں، کیونکہ اس وقت صحابہ کرامؓ کے ذہنوں میں اسلوبِ قرآنی ایسا راسخ نہ ہوا تھا کہ وہ ایک نظر میں دونوں کے درمیان امتیاز کرسکیں، لیکن حدیثیں قرآن سے الگ لکھنے کی ممانعت کسی زمانے میں نہیں ہوئی، محدثین کی بڑی جماعت نے اس حدیث کا یہی جواب دیا ہے۔[1]

احقر کے نزدیک بھی راجح یہی ہے، کیونکہ تدوینِ حدیث کی بحث سے واضح ہوگا کہ ہجرتِ مدینہ کے وقت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک احادیث لکھنے کا عمل مسلسل جاری رہا ہے، حدیثیں لکھنے کی علی الاطلاق ممانعت کسی زمانے میں نہیں ہوئی، اور بعد میں جب صحابہ کرامؓ کے قلوب میں اُسلوبِ قرآنی خوب راسخ ہوگیا تو قرآن و حدیث ایک ہی چیز پر لکھنے کی ممانعت بھی منسوخ ہوگئی، منسوخ ہونے کی دلیل "ھِرقل قیصر روم" کے نام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ نامۂ مبارک ہے جس میں اپنے ارشادات کے ساتھ آپ نے قرآنِ حکیم کی یہ آیت بھی لکھوائی ہے: "قُلْ یٰٓاَھْلَ الْکِتٰبِ تَعَالَوْا اِلٰی کَلِمَةٍ سَوَآءٍۢ بَیْنَنَا وَبَیْنَکُمْ ..... الخ."[2] یہ واقعہ ۶ھ کا ہے۔[3]

تدوینِ حدیث

عہدِ رسالت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے احادیث لکھنے کی نہ صرف اجازت دی بلکہ اس کا حکم فرمایا، اور صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت احادیث کو قلمبند کرتی رہی، جن میں ایسے صحابہ کرامؓ بھی ہیں جنہوں نے دو چار احادیث لکھ کر محفوظ کیں، اور ایسے بھی جنہوں نے احادیث

(۱) شرح النووی مع صحیح مسلم، کتاب الزھد، باب التثبت فی الحدیث وحکم کتابة العلم، ج:۲ ص:۴۱۴ وکذا فی اکمال المعلم بفوائد مسلم للقاضی عیاضؒ ج:۸ ص:۵۵۳۔

(۲) آل عمران آیت:۶۴۔

(۳) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: صحیح البخاری، باب کیف کان بدء الوحی الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ج:۱ ص:۵ وفتح الباری ج:۱ ص:۳۹ وتاریخ الخمیس ج:۲ ص:۲۹ تا ۳۳.

کا ایک بڑا ذخیرہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر قلمبند کیا، نیز احادیث کا ایک بڑا ذخیرہ ایسا ہے جو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے املاء کرایا اور صحابہ کرامؓ نے اسے لکھا، عہدِ رسالت اور عہدِ صحابہ میں کتابتِ حدیث کا جو کام ہوا اس کی تفصیل احقر کی کتاب ''کتابتِ حدیث عہدِ رسالت وعہدِ صحابہ میں'' میں آگئی ہے، جس کے کئی ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں، یہاں اس کا خلاصہ ذکر کیا جاتا ہے:-

عہدِ رسالت میں کتابتِ حدیث

۱- امام ترمذیؒ نے ''کتاب العلم'' میں روایت کیا ہے کہ ایک انصاری صحابی نے عرض کیا: ''یا رسول اللہ! میں آپ کی احادیث سنتا ہوں وہ مجھے پسند آتی ہیں، مگر بھول جاتا ہوں۔ آپ نے فرمایا: "استعن بیمینک وأومأ بیده للخطّ."[1]

۲- ''مقدمہ صحیفۂ ہمام بن منبہ'' میں مشہور محقق ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے مستند حوالے سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلام ابورافع نے بھی کتابتِ حدیث کی اجازت مانگی تھی جو آپ نے مرحمت فرمائی[2]، ابورافع نے جو احادیث لکھیں، ان کی نقل در نقل کا سلسلہ بھی جاری رہا، طبقاتِ ابنِ سعد میں حضرت سلمہ کا یہ بیان نقل کیا گیا ہے کہ:-

> رأیت ابن عباس معه الألواح یکتب علیها عن ابی رافع شیئًا من فعل رسول الله صلی الله علیه وسلم.[3]

پھر ابنِ عباسؓ کے بارے میں ترمذی کی ''کتاب العلل'' کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی لکھی ہوئی احادیث اُن کے شاگردوں کے پاس کتابی شکل میں محفوظ تھیں جو شاگردوں نے ان کی توثیق حاصل کرنے کے لئے ان کو پڑھ کر سنائیں[4]، نیز طبقاتِ ابنِ سعد کی

---

(۱) ج:۲ ص:۹۵ باب ما جاء فی الرخصة فیه.

(۲) مقدمہ صحیفۂ ہمام بن منبہ ص:۵۱۔

(۳) طبقاتِ ابن سعد ج:۲ جزء:۷ ص:۳۷۱، فی تذکرة ابن عباس رضی الله عنهما۔

(۴) وہ روایت یہ ہے: "عن عکرمة أن نفرا قدموا علی ابن عباس من اهل الطائف بکتاب من کتبه فجعل یقرأ علیهم فیقدم ویؤخر فقال انی بلهت لهٰذه المصیبة فاقرؤا علیَّ فان اقراری به کقرأتی علیکم." ج:۲ ص:۲۳۶۔

ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ابنِ عباسؓ کے انتقال کے وقت ان کی اتنی تألیفات موجود تھیں کہ اُونٹ پر لادی جاتی تھیں۔[۱]

۳- فتح مکہ کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ دیا، جس میں انسانی حقوق وغیرہ کے اَحکام تھے، یمن کے سردار ابوشاہ نے عرض کیا کہ: یہ مجھے لکھوا دیجئے! آپ نے حکم فرمایا کہ: "اکتبوا لأبی شاہ."[۲]

عبداللہ بن عمروؓ کا کارنامہ "الصحیفۃ الصادقۃ"

۴- مستدرک حاکم میں مرفوعاً روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "قَیِّدُوا العلم" حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ فرماتے ہیں کہ: میں نے پوچھا: ما تَقییدُہ؟ قال "الکتابۃ"۔[۳] چنانچہ سنن ِ ابوداوٗد میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ کا یہ بیان منقول ہے کہ: "میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو احادیث سنتا وہ لکھ لیا کرتا تھا، بعض لوگوں نے مجھے منع کیا اور کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کبھی حالتِ نشاط میں ہوتے ہیں اور کبھی حالتِ غضب میں، اس لئے آپ کی ہر بات لکھ لینا مناسب نہیں۔" ابن عمروؓ فرماتے ہیں: "میں نے اس کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تو آپ نے اپنی زبانِ مبارک کی طرف اشارہ کرکے فرمایا: "اس سے حق کے سوا کوئی بات نہیں نکلتی"۔[۴] چنانچہ سنن ِ ابوداوٗد، اسد الغابہ، مستدرک حاکم وغیرہ سے ثابت ہے کہ انہوں نے احادیث کا ایک بڑا مجموعہ لکھ کر تیار کرلیا تھا اور اس کا نام انہوں نے "الصحیفۃ الصادقۃ" رکھا تھا، اس میں سب وہ احادیث تھیں جو انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ

---

(۱) والفاظہٗ: "حدثنا موسیٰ بن عقبۃ قال: وضع عندنا کریب حمل بعیر أو عدل بعیر من کتب ابن عباس." طبقاتِ ابنِ سعد ج: ۵ ص: ۲۹۳ جزء: ۱۸ فی تذکرۃ کریب بن ابی مسلم مولی عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما.

(۲) صحیح البخاری، کتاب اللقطۃ، باب کیف تعرّف لقطۃ اھل مکۃ، ج:۱ ص:۳۲۹.

(۳) مستدرک حاکم ج:۱ ص:۱۸۸، کتاب العلم، رقم الحدیث: ۳۶۲.

(۴) سنن ابی داوٗد، کتاب العلم، باب کتابۃ العلم ج:۲ ص:۱۵۷، ۱۵۸ وکذا فی مستدرک الحاکم، کتاب العلم، ج:۱ ص:۱۸۶ رقم الحدیث: ۳۵۷، ۳۵۹.

علیہ وسلم سے بلاواسطہ سنی تھیں اور اسے وہ بہت حفاظت سے رکھتے تھے۔[۱]

صحیح بخاری ''کتاب العلم'' میں حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ ارشاد مذکور ہے کہ: ''ما من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم احدٌ اکثرًا حدیثًا عنہ مِنّی الّا ما کان من عبداللہ بن عَمرٍو فانّہ یکتب ولا اَکتب.''[۲]

اس سے معلوم ہوا کہ عبداللہ بن عمروؓ کے پاس جو احادیث محفوظ تھیں وہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کردہ احادیث سے زیادہ تھیں، اور حضرت ابو ہریرہؓ کی جو روایات ہم تک پہنچی ہیں ان کی کل تعداد پانچ ہزار تین سو چوہتر ۵۳۷۴ ہے۔[۳] تو حضرت عبداللہ بن عمروؓ کے پاس احادیث یقیناً اس سے زیادہ تھیں، اور یہ بات اُوپر ثابت ہوچکی ہے کہ انہوں نے جتنی احادیث سنی تھیں، لکھ لی تھیں، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ صحیفۂ صادقہ میں احادیث کی تعداد پانچ ہزار تین سو چوہتر سے زیادہ تھی، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں صحیح بخاری سے بھی زیادہ احادیث تحریر تھیں، کیونکہ مکررات حذف کرکے احادیثِ بخاری کی تعداد تقریباً چار ہزار بیان کی گئی ہے۔

اس کی تائید ''اسد الغابۃ'' میں حضرت ابنِ عمروؓ کے اس بیان سے ہوتی ہے کہ:

''حفِظتُ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اَلفَ مَثَلٍ.''[۴]

یعنی میں نے ایک ہزار امثال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یاد کی ہیں، اور ظاہر ہے

---

(۱) اسد الغابہ میں طبقاتِ ابنِ سعد کے حوالے سے بیان کیا گیا ہے، طبقاتِ ابنِ سعد کی عبارت یہ ہے: ''عن مجاھد قال: رأیت عند عبداللہ بن عمرو صحیفۃ فسألتہ عنھا فقال: ھٰذہ الصادقۃ! فیھا ما سمعت من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس بینی وبینہ فیھا احد.'' ج:۴ جزء:۱۵ ص:۲۶۲، فی تذکرۃ عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ. علاوہ ازیں اسی مضمون کی یہ روایت بھی طبقاتِ ابنِ سعد میں منقول ہے کہ: ''عن صفوان بن سلیم عن عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ قال: استأذنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی کتابۃ ما سمعتہ منہ، قال: فأذن لی فکتبتہ فکان عبداللہ یسمی صحیفتہٗ تلک الصادقۃ.'' حوالۂ بالا، نیز سننِ دارمی کی ایک [illegible] اس صحیفۂ صادقہ کا یوں تذکرہ کیا گیا ہے: ''عن عبد[illegible] عمرو قال: ما یرغبنی فی الحیاۃ الا الصادقۃ والوھط، فأما الصادقۃ فصحیفۃ کتبتھا من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم.'' ج:۱ ص:۱۳۴۔

(۲) صحیح البخاری، باب کتابۃ العلم ج:۱ ص:۲۲.

(۳) سیر اعلام النبلاء ج:۲ ص:۶۳۲، فی تذکرۃ أبی ھریرۃ رضی اللہ عنہ.

(۴) اسد الغابہ ج:۳ ص:۳۵۷، فی تذکرۃ عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنھما.

کہ یہ لکھی ہوئی تھیں، جیسا کہ اُوپر بیان ہوا، تو جب ''صحیفۂ صادقہ'' میں امثال کی تعداد ایک ہزار تھی، تو سادہ اسلوب کی احادیث اس سے پانچ چھ گنا زیادہ ہوں تو تعجب نہیں ہونا چاہئے۔

یہ ''صحیفۂ صادقہ'' ان سے نسلاً بعد نسلٍ منتقل ہوتا رہا، چنانچہ ان کے پڑپوتے حضرت عمرو بن شعیب جو مشہور محدث ہیں، صحیفۂ صادقہ کو سامنے رکھ کر اس کا درس دیا کرتے تھے، پھر اس صحیفۂ صادقہ کی احادیث کثیر تعداد میں امام احمدؒ نے اپنی مسند میں نقل کردیں، اسی طرح اس ''صحیفۂ صادقہ'' کی احادیث ابوداؤد، ترمذی، نسائی وغیرہم نے اپنی اپنی کتابوں میں نقل فرمائیں۔

حافظ ابنِ حجرؒ نے ''تهذيب التهذيب'' میں یحییٰ بن معین اور علی بن المدینی کے حوالے سے اس صحیفے کی احادیث کی یہ علامت ذکر کی ہے کہ جو حدیث بھی ''عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده'' کی سند سے ہو وہ اسی صحیفے کی حدیث ہے۔(۱)

ایک اشکال اور اس کا جواب

اُوپر کی تفصیل سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ کے پاس پانچ ہزار تین سو چوہتر ۵۳۷۴ سے زیادہ احادیث محفوظ تھیں، حالانکہ ان کی مرویات جو موجودہ کتبِ حدیث میں ملتی ہیں، صرف سات سو ہیں۔(۲)

اس کا جواب یہ ہے کہ زیادہ احادیث محفوظ ہونے سے لازم نہیں آتا کہ وہ سب کی سب بعد کے لوگوں کو بھی پہنچی ہوں۔

حضرت ابوہریرہؓ کے پاس احادیث اگرچہ عبداللہ بن عمرو سے کم تھیں، مگر حضرت ابوہریرہؓ کو ان کی تبلیغ و تدریس کے زیادہ مواقع ملے، کیونکہ ان کا قیام مدینہ طیبہ میں تھا جو عہدِ صحابہ میں علومِ نبوّت کا مرکز تھا، تشنگانِ علوم سب سے پہلے وہیں پہنچتے تھے، پھر ان کا خاندان

---

(۱) حافظ ابنِ حجرؒ نے تهذيب التهذيب میں فرمایا: ''عن يحيى بن معين اذا حدث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده فهو كتاب.'' ج: ۸ ص: ۴۹، في تذكرة عمرو بن شعيب بن محمدؒ. اور اسی طرح حافظ ابنِ حجرؒ نے حضرت علی بن المدینیؒ کی ایک روایت کا یوں تذکرہ کیا ہے: ''قال محمد بن عثمان بن ابي شيبة: سألت على ابن المديني عن عمرو بن شعيب، فقال: ما روى عنه ايوب و ابن جريج فذاك له صحيح، وما روى عن ابيه عن جده فهو كتاب.'' ج: ۸ ص: ۵۳۔

(۲) مرقاة المفاتيح ج: ۱ ص: ۱۴۲، ۱۴۳، كتاب الايمان، رقم الحديث: ۶۔

مدینے میں نہیں تھا، جس کے باعث ان پر گھریلو ذمہ داریاں بہت کم تھیں، چنانچہ انہوں نے تبلیغِ حدیث ہی کو اپنا مشغلہ بنالیا تھا، بخلاف ابنِ عمروؓ کے کہ ان کا قیام اپنے والد عمرو بن العاصؓ کے ساتھ شام وغیرہ میں رہا، ان کے والد مصر کے حاکم تھے، نظمِ حکومت اور جہاد وغیرہ کی مشغولیات ان سے وابستہ تھیں، باپ بیٹے دونوں کو جنگِ صِفّین میں بھی شریک ہونا پڑا تھا، ان حالات میں انہیں اپنی محفوظ احادیث کی روایت کا زیادہ موقع نہ مل سکا، لہٰذا ہم تک وہ صرف سات سو کی تعداد میں پہنچ سکیں۔

۵- ہجرت کے سفر میں جب سراقہ بن مالک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو گرفتار کرنے کی نیت سے پہنچا، مگر آپ کے معجزے نے اسے عاجز کردیا تو واپس جاتے وقت اس نے درخواست کی کہ آپ مجھے امان نامہ لکھ دیجئے تاکہ جب آپ کو غلبہ حاصل ہو تو میں مامون و محفوظ رہوں، آپ نے امان نامہ لکھوادیا،(۱) ظاہر ہے کہ یہ بھی حدیث تھی۔

۶- ہجرت کے صرف پانچ ماہ بعد آپ نے قرب و جوار کے غیر مسلموں کے ساتھ ایک معاہدہ کیا اور اسے لکھا گیا، یہ ''میثاقِ مدینہ'' باونؔ ۵۲ دفعات پر مشتمل تھا،(۲) اسے ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے دُنیا کا سب سے پہلا تحریری دستورِ مملکت قرار دیا ہے۔(۳)

۷- صحیفۂ حضرت علی رضی اللہ عنہ

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پاس بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کا ایک صحیفہ تحریری موجود تھا، وہ اپنے خطبات اور مجلسوں میں سامنے رکھ کر اس کے مضامین سنایا کرتے تھے، یہ ''صحیفۂ علی'' کے نام سے مشہور ہے، صحیح بخاری میں اس کا ذکر چھ جگہ آیا ہے، مثلاً ایک جگہ ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا:-

---

(۱) صحيح البخاری، باب هجرة النبی صلی الله عليه وسلم وأصحابه الى المدينة، رقم الحديث: ۳۹۰۶.

(۲) سیرت المصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم ج:۱ ص:۴۵۵، ۴۵۶ والوثائق السياسية للدكتور حميد الله پی.ایچ.ڈی، فرانس۔

(۳) مقدمہ صحیفہ ہمام بن منبہؒ ص:۴۰، نیز اسی معاہدہ کو "السيرة النبوية" المعروف بـ"سيرة ابن هشام" میں ان الفاظ میں نقل کیا گیا ہے: "كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم كتابا بين المهاجرين والانصار وادع فيه يهود وعاهدهم." ج:۱ ص:۵۰۱، كتابه صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والانصار وموادعة اليهود.

مَا کتبنا عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الّا القراٰنَ وما فی ھٰذہ الصحیفۃ.[(۱)]

احادیث میں اس صحیفے کے حوالے سے جن مسائل کا ذکر آتا ہے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بہت سے مسائل پر مشتمل تھا، حضرت علیؓ اسے "قِرابُ السَّیف" میں رکھتے تھے۔

۸- حضرت انسؓ کی تألیفات

مقدمہ فتح الملہم میں اور مولانا مناظر احسن گیلانی کی کتاب "تدوینِ حدیث" میں بحوالہ مستدرک حاکم روایت ہے کہ معبد بن ہلال فرماتے ہیں کہ: جب ہم حضرت انسؓ سے احادیث سننے کے لئے اصرار کرتے تو وہ ہمارے لئے "مَجَالَّ"، یعنی کئی بیاضیں (دفتر) نکالتے اور فرماتے:-

ھٰذِہٖ سمعتُھا من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فکتبتُھا وعرضتُھا علیہ.[(۲)]

اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں، ایک یہ کہ حضرت انسؓ کے پاس احادیث کے کئی تحریری مجموعے تھے کیونکہ روایت میں "مَجَالَّ" کا لفظ ہے جو "مجلّہ" کی جمع ہے، دوسری بات جو زیادہ اہم ہے، یہ کہ انہوں نے یہ احادیث لکھ کر بغرضِ احتیاط رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پڑھ کر سنا بھی دی تھیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مجموعے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی توثیق فرمودہ تھے۔

حضرت انسؓ اپنے بیٹوں کو بھی تاکید فرمایا کرتے تھے کہ:- "قَیِّدُوا العِلْمَ بِالْکِتَابِ."[(۳)]
نیز صحیح مسلم میں روایت ہے کہ عُتبان بن مالکؓ نے ایک حدیث مرفوع محمود بن الربیعؓ

---

(۱) صحیح البخاری، کتاب الجهاد، باب اثم من عاهد ثم غدر، رقم الحدیث: ۳۱۷۹۔

(۲) مقدمہ فتح الملہم کی عبارت یہ ہے: "روی عن انس انہ قال: ھٰذہ احادیث سمعتھا من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وکتبتھا وعرضتھا." ج:۱ ص:۲۵۸۔

(۳) جامع بیان العلم وفضلہ ص:۱۰۳ رقم الحدیث: ۳۲۰ وسننِ دارمی ج:۱ ص:۱۳۴ رقم الحدیث: ۴۹۷، نیز یہ روایت حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً بھی مروی ہے، دیکھئے جامع بیان العلم وفضلہ ص:۱۰۱ رقم الحدیث: ۳۰۷۔

کو سنائی، اور محمود نے حضرت انسؓ کو سنائی تو حضرت انسؓ نے فرمایا کہ: "فأعجبنی هذا الحديث فقلت لابنی اکتبه فکتبه."(۱)

۹- کتاب الصدقة

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات سے کچھ پہلے ایک کتاب "کتاب الصدقة" لکھوائی تھی، جس میں مویشیوں کی زکوٰۃ اور عمروں کے مفصل اَحکام درج تھے، یہ آپ اپنے عاملوں کو بھیجنا چاہتے تھے، مگر آپ کا وصال ہوگیا، آپ کے بعد یہ کتاب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس رہی اور اس کے بعد حضرت عمرؓ کے پاس، دونوں نے اپنے اپنے دورِ خلافت میں اس پر عمل کیا اور کرایا، حضرت عمرؓ کے انتقال کے بعد یہ ان کی اولاد میں منتقل ہوتی رہی، یہاں تک کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے فاروقِ اعظمؓ کے پوتے حضرت سالمؒ سے اس کا نسخہ حاصل کیا اور یہ نسخہ انہوں نے ابن شہاب زہریؒ کو دیا، جبکہ ابنِ شہاب زہریؒ نے یہ پہلے سے حضرت سالمؒ سے پڑھ کر حفظ کیا ہوا تھا اور زہریؒ اسے اپنے سامنے رکھ کر درس دیا کرتے تھے، یہ سب تفصیل سننِ ابی داؤد اور جامع ترمذی کتاب الزکاۃ میں مذکور ہے۔(۲)

حضرت ابوبکر صدیقؓ نے ایک کتاب "کتاب الصدقہ" حضرت انسؓ کو لکھوائی تھی، جس کے حوالے سے صحیح بخاری میں مسائلِ زکوٰۃ کی احادیث، کتاب الزکوٰۃ میں کئی جگہ آئی ہیں،(۳) ہوسکتا ہے کہ یہ کتاب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مذکورہ بالا کتاب الصدقہ کی نقل ہو، کیونکہ سننِ ابوداؤد میں ہے کہ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مہر لگی ہوئی تھی۔(۴)

۱۰- صحیفہ عمرو بن حزمؓ

حضرت عمرو بن حزمؓ کو جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نجران کا عامل بنا کر بھیجا تو ایک

---

(۱) صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب الدليل علٰى ان من مات على التوحيد دخل الجنة. ج:۱ ص:۴۶.

(۲) سنن ابی داؤد ج:۱ ص:۲۲۷ وجامع الترمذی، باب ما جاء فی زکٰوة الابل والغنم ج:۱ ص:۱۳۵، ۱۳۶.

(۳) تفصیل کے لئے دیکھئے: صحیح البخاری، کتاب الزکٰوة، رقم الحدیث: ۱۴۴۸، ۱۴۵۰ تا ۱۴۵۵۔

(۴) سنن ابی داؤد، کتاب الزکٰوة ج:۱ ص:۲۲۵ وفتح الباری، کتاب الزکٰوة رقم الحدیث: ۱۴۵۴۔

ہدایت نامہ بھی ان کو دیا، جس میں نماز[۱]، زکوٰۃ وعشر، حج وعمرہ، جہاد، غنیمت اور جزیہ وغیرہ کے بہت سے اَحکام درج تھے[۲]، انہوں نے اس کے مطابق عمل کیا اور اسے محفوظ رکھا، پھر وہ ان کی اولاد میں منتقل ہوتا رہا، یہاں تک کہ ان کے پوتے ابوبکر بن محمد سے اس کی نقل مشہور محدث ابنِ شہاب زہریؒ نے حاصل کی، جسے سامنے رکھ کر ابنِ شہاب زہریؒ درسِ حدیث دیا کرتے تھے، پھر اس صحیفے کی احادیث بعد میں تألیف ہونے والی کتب مثلاً: مؤطا امام مالک، مسندِ احمد، مسندِ دارمی، نسائی اور طبقاتِ ابنِ سعد وغیرہ میں شامل کرلی گئیں، حافظ ابنِ حجرؒ نے اس صحیفے کو "تلخیص الحبیر" میں خبرِ مشہور قرار دیا ہے۔[۳]

۱۱- عمرو بن حزمؓ کی ایک تألیف

انہوں نے نہ صرف مذکورہ صحیفہ کو محفوظ رکھا، بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دیگر اکیس[۲۱] نوشتے جو مختلف قبائل کو لکھے گئے تھے، جمع کرکے ایک تألیف کی شکل دی، جسے عہدِ رسالت کی سیاسی وسرکاری تحریروں کا اوّلین مجموعہ قرار دیا جاسکتا ہے، یہ تألیف ابنِ طولون کی کتاب "اعلام السائلین عن کتب سیّد المرسلین" کا ضمیمہ بنادی گئی ہے، جو چھپ چکی ہے، ابنِ طولون کی اس کتاب کا نسخہ بخطِ مؤلف دمشق کے کتب خانہ "المجمع العلمی" میں محفوظ ہے۔[۴]

۱۲- کئی اور صحیفے

ایسے کئی اور صحیفوں کا ذکر کتبِ سیر وحدیث میں ملتا ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے

---

(۱) حافظ ابنِ عبدالبرؒ کے بیان کے مطابق اس میں صدقات، دیات، فرائض اور سنن کے اَحکام تھے۔ (جامع بیان العلم ص:۱۰۰) اس صحیفہ کی باقی سب تفصیلات مقدمہ صحیفہ ہمام بن منبہ سے اور "الوثائق السیاسیه" سے ماخوذ ہیں۔ (از حضرت استاذنا المکرّم مدظلہم)

(۲) صحیفہ عمرو بن حزمؓ کے بارے میں مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: اسد الغابة ج:۴ ص:۲۲۸۔

(۳) حافظ ابنِ حجرؒ نے "تلخیص الحبیر" میں اس صحیفہ کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا: "روی عن عمرو بن حزم ان النبی صلی اللہ علیه وسلم کتب فی کتابه الٰی اهل الیمن، وهو مشهور قد رواه مالک والشافعی عنه، عن عبداللہ بن أبی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابیه: ان فی الکتاب الذی کتبه رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم لعمرو بن حزم فی العقول ... الخ" ج:۴ ص:۱۳۱۵ رقم الحدیث: ۱۶۸۸۔

(۴) الوثائق السیاسیة و مقدمه صحیفه همام بن منبه ص:۵۴۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو بحیثیتِ عامل (گورنر) بھیجتے وقت ان کو لکھوا کر دیئے، مثلاً: حضرت ابوہریرہ اور علاء بن الحضرمی رضی اللہ عنہما کو "ھَجَر" کے مجوسیوں کی طرف بھیجتے وقت[1] اور معاذ بن جبلؓ و مالک بن مرارہؓ کو اہلِ یمن کی طرف بھیجتے وقت ایک ایک صحیفہ دیا تھا۔[2]

۱۳۔ نومسلم وفود کے لئے صحائف

جو وفود مشرف باسلام ہو کر اپنے وطن واپس گئے، ان میں سے متعدد وفود کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلامی تعلیمات پر مشتمل تحریریں لکھ کر دیں تا کہ وہ اپنی قوم میں ان کی تبلیغ کریں۔ طبقاتِ ابنِ سعد (**ذکر بعثة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الرسل بکتبه الی الملوک** اور **ذکر وفادات العرب**) میں اس کی بہت سی مثالیں اور صحیفوں کے متون درج ہیں، مثلاً: حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ جب وطن جانے لگے تو ان کی درخواست پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو تین نوشتے عطا فرمائے۔[3]

اسی طرح وفدِ عبدالقیس کی مدینہ منورہ آمد سے پہلے کا واقعہ ہے کہ اسی قبیلے کے ایک صاحب مُنقِذ بنُ حیّان رضی اللہ عنہ بغرضِ تجارت مدینہ آئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی برکت سے مشرف باسلام ہوگئے، واپسی کے وقت آپ نے ان کو تحریر عطا فرمائی جو اسلامی تعلیمات پر مشتمل تھی، تا کہ یہ اپنی قوم میں تبلیغ کریں، شروع میں تو اس خط کو انہوں نے چھپائے رکھا، پھر اپنے سسر کو جو قوم کے سردار تھے یہ تحریر دکھائی، وہ مشرف باسلام ہوگئے، پھر قوم کو بھی یہ خط سنایا تو وہ بھی مشرف باسلام ہوگئی، پھر اس قوم کا ایک وفد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مدینہ طیبہ میں حاضر ہوا، جو وفدِ عبدالقیس کے نام سے معروف ہے، اور جس کا ذکر

---

(۱) اس واقعہ کی مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: طبقاتِ ابنِ سعد ج:۱ جزء:۳ ص:۲۶۳، **ذکر بعثة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الرسل بکتبه الی الملوک.**

(۲) طبقاتِ ابنِ سعد میں اس صحیفے کا متن یہ ہے: "**وکتب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی أھل الیمن کتابًا یخبرھم فیه بشرائع الاسلام وفرائض الصدقة فی المواشی والاموال ویوصیھم بأصحابه ورسله خیرا، وکان رسوله الیھم معاذ بن جبل ومالک بن مرارة.**" ج:۱ جزء:۳ ص:۲۶۴۔

(۳) تفصیل کے لئے دیکھئے: طبقاتِ ابنِ سعد ج:۱ جزء:۳ ص:۲۸۷۔

صحیح بخاری و صحیح مسلم (کتاب الایمان) میں کافی تفصیل سے آیا ہے۔(۱)

۱۴- تبلیغی خطوط

۶ھ کے اواخر میں صلح حدیبیہ کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف ممالک اور قبائل کے سربراہوں کے نام تبلیغی خطوط روانہ کئے، روم، فارس، مصر اور حبشہ کے بادشاہوں کے نام بھی خطوط بھیجے، ان میں سے ہرقل (ہرکلیوس) قیصر روم کے نام خط کا پورا متن صحیح بخاری کے بالکل شروع میں "باب کیف کان بدء الوحی" میں مذکور ہے،(۲) ایسے خطوط کو طبقاتِ ابنِ سعد کے ایک باب میں یکجا کر دیا گیا ہے اور طبقاتِ ابنِ سعد میں ایسے ایک سَو پانچ ۱۰۵ خطوط کا پورا متن مذکور ہے،(۳) بلکہ "الوثائق السیاسیة" میں ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے ایسی تقریباً دوسو پچاس تحریریں مع متن مستند حوالوں کے ساتھ نقل کی ہیں۔

ان میں سے بعض خطوط جو قیصرِ روم اور مقوقس حاکمِ مصر اور نجاشی شاہِ حبشہ کے نام بھیجے گئے تھے ان کے اصل نسخے دریافت ہو چکے ہیں، جو محفوظ ہیں اور ان کے فوٹو کراچی سے چھپ چکے ہیں، ان پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مہر بھی ثبت ہے، کسریٰ پرویز شاہِ فارس کے نام جو خط بھیجا گیا تھا اس کی اصل بھی چند سال پہلے مل گئی ہے، اس کا فوٹو اور مفصل رُوئیداد "البلاغ" میں چھپ چکی ہے، فوٹو میں تیسری سے دسویں سطر تک چاک ہونے کا نشان بھی صاف نظر آتا ہے۔

۱۵- سرکاری وثیقے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ میں بارہ لاکھ مربع میل کا علاقہ آپ کے زیرِ حکومت آچکا تھا، اس کے انتظامات کے لئے آپ کو کس قدر تحریری کام کرانا پڑتا ہوگا اس کا اندازہ کرنا بہت مشکل نہیں، چند مثالیں یہ ہیں:-

---

(۱) یہ پوری تفصیل علامہ نوویؒ کی شرح صحیح مسلم اور مرقاۃ میں مذکور ہے اور اس میں یہ جملہ بھی ہے: "ومعه كتابه عليه الصلوٰة والسلام" ج:۱ ص:۱۶۸ کتاب الایمان، علاوہ ازیں وفد عبدالقیس کے بارے میں صحیح بخاری ج:۱ ص:۱۳، ج:۲ ص:۶۲۶ میں بھی تفصیل موجود ہے۔

(۲) صحيح البخاری رقم الحديث:۶.

(۳) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: طبقاتِ ابنِ سعد، ذكر بعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم الرسل بكتبه الى الملوك..... الخ. ج:۱ جزء:۳ ص:۲۵۸ تا ۲۹۰۔

۱-جنگی ہدایت

اس کی ایک مثال صحیح بخاری "کتاب العلم، باب ما یذکر فی المناولة" میں بھی ملتی ہے:-

کتب لأمیر السریة کتابا وقال لا تقرئه حتی تبلغ مکان کذا وکذا، فلما بلغ ذٰلک المکان قرأہ علی الناس، واخبرھم بأمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم. (۱)

۲- امان نامے

بہت سے لوگوں کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے امان نامے لکھوا کر دیئے جس کی ایک مثال سراقہ بن مالک کے واقعہ میں بیان ہوچکی ہے، مزید مثالیں طبقاتِ ابنِ سعد وغیرہ میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

۳- جاگیرنامے

بہت سے صحابہ کرام کو آپ نے جاگیریں عطا فرمائیں، اور ان کی دستاویزیں لکھوا کر انہیں دیں، مثلاً: ایک جاگیرنامہ حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کو اور ایک حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ کو عطا فرمایا، اس کی اور بھی بہت سی مثالیں ہیں۔ (۲)

۴-تحریری معاہدے

ایسے معاہدوں کی تعداد بھی بہت ہے جو دوسری قوموں سے کرتے وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قلمبند کرائے، مثلاً ہجرت کے پانچ ماہ بعد آس پاس کے قبائل سے آپ نے معاہدہ کیا تھا، جو باون ۵۲ دفعات پر مشتمل تھا، (۳) اور "میثاقِ مدینہ" کے نام سے مشہور ہے، اسی طرح صلح حدیبیہ کے موقع پر جو معاہدہ لکھا گیا، سیرت اور حدیث کی تقریباً سب کتابوں میں اس کی تفصیلات موجود ہیں۔

---

(۱) صحیح البخاری، کتاب العلم ج:۱ ص:۱۵.

(۲) طبقاتِ ابنِ سعد ج:۱ جزء:۳ ص:۲۸۷، جو جاگیرنامہ حضرت زبیر بن العوامؓ کو عطا کیا گیا اس کا متن "طبقاتِ ابنِ سعد" میں یہ ہے: "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ھذا کتاب من محمد رسول اللہ، للزبیر بن العوام، انی اعطیته شَواق اعلاہُ واسفلَه، لا یحاقّه فیه احد." ان کے علاوہ جن حضرات کو جاگیرنامے عطا کئے گئے ان میں سے دو یہ ہیں: جمیل بن رزم العدوی اور حصین بن نضلة الاسدی، طبقاتِ ابنِ سعد ج:۱ جزء:۳ ص:۲۷۴۔

(۳) اس کے مفصل حوالے پیچھے آچکے ہیں۔

خلاصہ اور ممانعتِ کتابت کی حقیقت

"کتاب الصدقة" سے یہاں تک جتنی مثالیں ذکر کی گئیں، ظاہر ہے کہ یہ سب احادیث تھیں، اور ان کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود املاء کرائی تھیں۔

ان تمام تاریخی شواہد کے ہوتے ہوئے یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ عہدِ رسالت میں کتابتِ حدیث کی مطلقاً ممانعت تھی؟ بس سوائے اس کے چارہ نہیں کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث سے جو ممانعت معلوم ہوتی ہے اسے کسی خاص صورت پر محمول کیا جائے، اور وہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض صحابہ کرام کو قرآن و حدیث ایک چیز پر لکھنے کی ممانعت فرمائی تھی، تاکہ التباسِ حدیث بالقرآن لازم نہ آئے، اس کی تائید مجمع الزوائد کی اس روایت سے ہوتی ہے جو خود حضرت ابوسعید خدریؓ ہی سے منقول ہے، فرماتے ہیں کہ: ہم جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنتے تھے، لکھتے جاتے تھے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے تو پوچھا: تم یہ کیا لکھ رہے ہو؟ ہم نے عرض کیا:

ما نسمع منک! فقال أكتابٌ مع كِتَابِ الله؟ امحَضوا كتابَ الله وخَلِّصُوهُ.[1]

چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ ہم نے جو کچھ لکھا تھا آگ میں جلادیا، اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحۃً "كتابٌ مع كتاب الله" پر نکیر فرمائی جو معیت کے ساتھ مقید ہے، اور کتاب اللہ کو خالص لکھنے کی تاکید فرمائی، معلوم ہوا کہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی جو روایت امام مسلم نے ذکر فرمائی، مختصر ہے، اور مفصل روایت وہ ہے جو مجمع الزوائد کے حوالے سے یہاں نقل کی گئی، پس مسلم کی روایت کو مجمع الزوائد کی روایت سے الگ کر کے سمجھنے کی کوشش ایسی ہی مضحکہ خیز ہے جیسے "لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ" کو "وَاَنْتُمْ سُكٰرٰى" سے الگ کر کے سمجھنے کی کوشش۔

عہدِ صحابہ میں کتابتِ حدیث

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور میں کتابتِ حدیث کا کام اور بھی زیادہ وسعت اور تیزی کے ساتھ ہوا، اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک بڑی جماعت نے یہ خدمت انجام دی،

(۱) مجمع الزوائد ج:۱ ص:۱۵۱ وکذا فی مسند احمد بروایۃ ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ج:۳ ص:۱۲۔

اس دور میں حدیث کی انفرادی کتابت کے علاوہ یہ صورت بھی بکثرت جاری رہی کہ بذریعہ خط و کتابت صحابہؓ نے ایک دوسرے کو یا بعض تابعین کو احادیث لکھ کر بھیجیں، صحیح مسلم میں ایسے کئی واقعات مذکور ہیں۔

مثلاً: حضرت مغیرۃ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے اَحکامِ شرعیہ سے متعلق کئی احادیث حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو لکھ کر بھیجیں، مثلاً ملاحظہ ہو: مسلم شریف جلد اول۔(۱)

مشکوٰۃ شریف میں ہے کہ حضرت معاویہؓ نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کو لکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے خود سنی ہوئی کوئی حدیث مجھے لکھ کر بھیجیں، جواب میں حضرت عائشہؓ نے ایک حدیث لکھ کر بھیجی۔(۲)

اس طرح کی بیسیوں مثالیں اُس دور میں ملتی ہیں، علاوہ ازیں اس دور میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے حدیث کی متعدد کتابیں تألیف فرمائی ہیں۔

روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے عہدِ رسالت میں احادیث حفظ تو کرلی تھیں، لکھی نہیں تھیں، مگر عہدِ صحابہ میں انہوں نے بھی اپنی تمام مرویات خود لکھ کر یا کسی سے لکھوا کر محفوظ کرلی تھیں۔ چنانچہ ایک مرتبہ ان کے ایک شاگرد حسن بن عمرو نے ان کو ایک حدیث سنائی اور کہا کہ یہ حدیث میں نے آپ سے سنی ہے، تو ابوہریرہؓ نے فرمایا:-

اِنْ کُنتَ سَمِعتَه مِنِّی فَهُوَ مَکْتُوبٌ عِندِیْ.

یہ شاگرد فرماتے ہیں:-

فَـأخذَ بِیدی اِلٰی بیته فأرَانَا کُتُبًا کثیرةً من حدیث رسول الله صلی الله علیه وسلم فَوَجدَ ذٰلک الحدیث، فقال: قد اخبرتک اَنِّی اِنْ کُنتُ حَدَّثتُکَ بِه فَهُوَ مَکْتُوبٌ عِندِیْ.(۳)

---

(۱) صحیح مسلم میں روایت ہے کہ: "عن ورّاد مولٰی المغیرة بن شعبة، قال: کتب معاویة الی المغیرة: اکتب الیّ بشیءٍ سمعته من رسول الله صلی الله علیه وسلم، قال: فکتب الیه: "سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول: اذا قضی الصلٰوة لا اله الا الله وحدهٗ لا شریک لهٗ له الملک وله الحمد وهو علٰی کل شیءٍ قدیر اللّٰهم لا مانع لما اعطیت ولا معطی لما منعت ولا ینفع ذا الجد منک الجد." (الحدیث) باب استحباب الذکر بعد الصلٰوة وبیان صفته، رقم الحدیث: ۱۳۳۸۔

(۲) مشکوٰة کتاب الآداب ج:۲ ص:۴۳۵ باب الظلم.

(۳) جامع بیان العلم وفضله، باب ذکر الرُخصة فی کتابة العلم، رقم الحدیث: ۳۳۲۔

معلوم ہوا کہ انہوں نے اپنی ساری مرویات لکھ کر یا لکھوا کر محفوظ کر لی تھیں۔

نیز ان کی روایت کی ہوئی احادیث کے مجموعے متعدد حضرات نے ان سے سن کر لکھے، چونکہ یہ حضرت ابو ہریرہؓ کے املاء کردہ ہیں، اس لئے درحقیقت یہ بھی انہی کی تألیف قرار دی جائیں گی، اس طرح آپ کی کئی تألیفات جو اس دور میں تیار ہوئیں، یہ ہیں:-

حضرت ابو ہریرہؓ کی دیگر تألیفات

۱- پیچھے بیان ہوا ہے کہ مروان بن الحکم نے آپ سے سنی ہوئی احادیث پردے کے پیچھے کاتب کو بٹھا کر لکھوائی تھیں، اور اگلے سال اس تحریر کا مقابلہ کر کے اسے اور بھی موثق کر لیا تھا۔

۲- حضرت ابو ہریرہؓ کے شاگرد بشیر بن نہیک کا بیان ہے کہ میں ابو ہریرہؓ سے جو کچھ سنتا تھا لکھ لیتا تھا، جب میں نے رُخصت ہونے کا ارادہ کیا تو اپنی لکھی ہوئی کتاب ان کے پاس لایا اور ان سے کہا کہ: یہ وہی (حدیثیں) ہیں ناں جو میں نے آپ سے سنی ہیں؟ تو انہوں نے فرمایا: نعم۔[1]

۳- الصحیفۃُ الصحیحۃ (صحیفہ ہمّام بن منبہؒ)

یہ صحیفہ حضرت ابو ہریرہؓ[2] نے اپنے شاگرد ہمام بن منبہ[3] کو املاء کرایا تھا، اس میں تقریباً ڈیڑھ ۱۵۰ سو حدیثیں تھیں، اس صحیفے کی احادیث کو امام احمد رحمہ اللہ نے اپنی مسند میں بعینہٖ جوں کا توں اُسی ترتیب سے نقل فرما لیا جس ترتیب سے اس صحیفے میں تھیں، اور امام بخاریؒ و مسلمؒ وغیرہما نے اپنی کتابوں میں اپنی اپنی ترتیب کے مطابق ان احادیث کو متفرق مقامات پر نقل کر دیا ہے۔ لہٰذا اس صحیفے کا الگ درس و تدریس کا وہ رواج و اہتمام باقی نہ رہا جو ان کتابوں کی تألیف سے پہلے تھا، یہ صحیفہ صدیوں سے نایاب تھا، مگر ۱۳۷۳ھ مطابق ۱۹۵۴ء میں اس کے صدیوں پُرانے دو قلمی نسخے دستیاب ہو گئے، ایک نسخہ برلن جرمنی کے کتب خانے سے اور ایک دمشق کے کتب خانے سے دستیاب ہوا، اسے بڑی تحقیق کے ساتھ ڈاکٹر حمیداللہ صاحب نے شائع کرایا، یہ دونوں نسخے مشہور محدث عبدالرزاق کے شاگرد ابوالحسن السلمی کی روایت سے نسلاً بعد نسلٍ صدیوں

---

(۱) جامع بیان العلم وفضلہ، باب ذکر الرخصۃ فی کتابۃ العلم رقم الحدیث: ۲۱۳۔ وأیضًا فی سنن الدارمی، باب من رخص فی کتابۃ العلم رقم الحدیث: ۵۰۰۔

(۲) حضرت ابو ہریرہؓ کی وفات ۵۹ھ میں ہوئی (ملاحظہ ہو مقدمہ صحیفہ ہمام بن منبہ کا حاشیہ بحوالہ طبقات ابنِ سعد ج:۴ حصہ:۲ ص:۶۴)۔

(۳) ان کی وفات ۱۰۱ھ یا ۱۰۲ھ میں ہوئی (مقدمہ صحیفہ ہمام بن منبہ بحوالہ طبقات ابنِ سعد)۔

تک درس و تدریس کے ذریعے منتقل ہوتے رہے۔ اب تک دستیاب ہونے والی قدیم کتبِ حدیث میں یہ سب سے قدیم کتاب ہے اور ابو ہریرہؓ جیسے صحابی کی براہِ راست تألیف ہے۔

۴- حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے والد عبدالعزیز جو مصر کے گورنر تھے، انہوں نے کثیر بن مرۃ کو لکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام کی جو احادیث ہوں ہمیں لکھ بھیجو "الا حدیث ابی هریرة فانه عندنا" اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی تمام مرویات لکھی ہوئی عبدالعزیز کے پاس محفوظ تھیں۔[1]

۵- ہمام بن منبہؒ کے بھائی وہب بن منبہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے مجھے اپنی کتابیں دکھائیں۔[2]

حضرت ابوبکرؓ صدیق کی کتاب الصدقة

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے جب اپنے دورِ خلافت میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کو تحصیلِ زکوٰۃ کے لئے بحرین روانہ کیا تو ان کو ایک "کتاب الصدقة" لکھ کر حوالے کی، یہ اُن احادیثِ نبوّیہ پر مشتمل تھی جن میں مختلف قسم کے اَموال کا نصاب اور متعلقہ اَحکام تفصیل سے بیان کئے گئے ہیں، صحیح بخاری میں اس کے اقتباسات کتاب الزکوٰۃ کے متفرق ابواب میں آئے ہیں۔[3]

صحیفۂ جابر رضی اللہ عنہ

حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے ایک صحیفہ تألیف کیا تھا جس میں حج سے متعلق احادیث تھیں، حضرت قتادہ فرماتے ہیں کہ مجھے سورۂ بقرہ کے مقابلہ میں صحیفۂ جابر زیادہ یاد ہے،[4] انہوں نے وہب بن منبہ کو بھی احادیث املاء کرائی تھیں، سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ نے بھی ان کے صحیفے سے احادیث روایت کی ہیں، ان کے اور بھی متعدد شاگردوں نے اس صحیفے کی روایت کی ہے۔[5]

---

(۱) طبقاتِ ابنِ سعد ج:۳ جزء:۲۸ ص:۴۴۸ فی تذکرة کثیر بن مرة الحضرمی، وکذا فی تهذیب التهذیب ج:۴ ص:۵۶۳ وکذا فی تهذیب الکمال للمزی ج:۲۴ ص:۱۶۰۔

(۲) مقدمہ صحیفہ ہمّام بن منبہؒ ص:۱۷۔

(۳) اس کا ذکر پیچھے آچکا ہے اور اس کے مفصل حوالے بھی وہیں درج ہیں۔

(۴) تهذیب التهذیب ج:۴ ص:۵۱۸ فی ذکر قتادة بن دعامة نیز تهذیب التهذیب میں امام احمدؒ کا یہ مقولہ بھی منقول ہے کہ: "کان قتادة احفظ من اهل البصرة لم یسمع شیئًا الّا حفظه وقرئ علیه صحیفة جابر مرة واحدة فحفظها." ج:۴ ص:۵۱۹۔

(۵) تهذیب التهذیب لابن حجر.

ونقل ابن عبدالبر فی جامع بیان العلم عن الربیع بن سعد قال: رأیت جابرًا یکتب عند ابن سابط فی الواح. (۱)

رسالةُ سَمُرة بن جُندُب رضی الله عنه

حضرت سمرة بن جندبؓ نے بھی احادیث کا ایک مجموعہ تألیف کیا تھا، جسے حافظ ابن حجرؒ نے "تهذیب التهذیب" میں "نسخةٌ کبیرةٌ" سے تعبیر کیا ہے اور مشہور تابعی محمد بن سیرینؒ فرماتے ہیں کہ "فیه علمٌ کثیر" اس رسالے کی روایت ان کے صاحبزادے سلیمان نے کی ہے۔ (۲)

رسالۃ سعد بن عُبادۃ رضی اللہ عنہ

انہوں نے بھی ایک "کتاب" تألیف فرمائی تھی، جس کی روایت ان کے صاحبزادے نے کی ہے، اس کتاب کی ایک حدیث ترمذی نے بھی نقل کی ہے۔ (۳)

حضرت براء بن عازبؓ کا اِملاءِ احادیث

عن عبدالله بن خنیس (یا حنش) قال: رأیتهم عند البراء یکتبون علٰی ایدیهم بالقصب. (۴)

رسالۃ ابن مسعود رضی اللہ عنہ

عن معن قال: اخرج الیَّ عبدالرحمٰن بن عبدالله بن مسعود کتابًا وحلف لی انه خط ابیه بیده. (۵)

حضرت ابن عباسؓ کی تألیفات

۱-ترمذی نے "کتاب العلل" میں روایت کی ہے کہ ابن عباسؓ کے پاس طائف کے کچھ

---

(۱) باب ذکر الرخصة فی کتابة العلم رقم الحدیث: ۳۰۹۔

(۲) تهذیب التهذیب ج: ۴ ص: ۱۹۸ فی ذکر سلیمان بن سمرة.

(۳) دیکھئے: جامع ترمذی، باب ما جاء فی الیمین مع الشاهد، کتاب الاحکام ج:۱ ص:۲۴۹۔ (از حضرت استاذنا المکرم مدظلہم)۔

(۴) جامع بیان العلم باب ذکر الرُخصة فی کتابة العلم رقم الحدیث: ۳۱۸ وأیضًا مصنف ابن ابی شیبة رقم الحدیث: ۶۴۸۹، وسنن الدارمی ج:۱ باب: ۴۳.

(۵) جامع بیان العلم رقم الحدیث: ۳۱۰۔

لوگ آئے اور ان سے احادیث سنانے کی درخواست کی، آپ نے انہیں احادیث املاء کرائیں۔[1]

۲-عن سعید بن جبیر انه کان مع ابن عباس فیسمع منه الحدیث فیکتبه فی واسطة الرحل فاذا نزل نسخه.[2]

۳- طبقاتِ ابنِ سعد کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے انتقال کے وقت اتنی کتابیں چھوڑیں کہ وہ اُونٹ پر لادی جاسکتی تھیں۔[3]

۴- ایسی بھی کئی مثالیں کتبِ حدیث میں ملتی ہیں کہ ابن عباسؓ نے دوسرے شہروں میں بعض حضرات کو احادیث بذریعۂ خط بھیجیں۔[4]

نیز اپنے شاگردوں کو لکھنے کی تلقین فرماتے تھے:-

عن یحیٰی بن ابی کثیر قال ابن عباس: قیدوا العلم بالکتاب.[5]

حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ احادیث کی کتابت

حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ احادیث بھی لکھی ہوئی موجود تھیں، ان کے شاگرد نافع ہیں جن کی روایت امام مالک، عن نافع عن ابن عمر بکثرت کرتے ہیں اور اس سند کو محدثین "سلسلة الذهب" کہتے ہیں۔ نافع کے ایک شاگرد سلیمان بن موسیٰ کا بیان ہے کہ:-

انه رایٰ نافعًا مَولی ابنِ عُمَرَ یُملی علمَه، ویُکتَبُ بین یدیه.[6]

---

(۱) اس کا مفصل حوالہ پیچھے آچکا ہے۔

(۲) جامع بیان العلم رقم الحدیث: ۳۱۵، وأیضًا سنن الدارمی باب من رخص فی کتابة العلم رقم الحدیث: ۵۰۵ و مصنف ابن ابی شیبة رقم الحدیث: ۶۴۸۵.

(۳) اس کا مفصل حوالہ پیچھے آچکا ہے۔

(۴) اس کی ایک مثال صحیح مسلم میں یہ ہے: "عن یزید بن هرمز ان نجدة کتب الی ابن عباس یسأله عن خمس خلال فکتب الیه ابن عباس کتبت تسألنی هل کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یغزو بالنساء وقد کان یغزو بهن فیداوین الجرحٰی ویُحذَین من الغنیمة وأما بسهمٍ فلم یضرب لهن، وان رسول الله صلی الله علیه وسلم لم یکن یقتل الصبیان فلا تقتل الصبیان." (باب النساء الغازیات یرضخ لهن ولا یسهم ..... الخ. ج:۲ ص:۱۱۶، ۱۱۷۔

(۵) جامع بیان العلم، باب ذکر الرخصة فی کتابة العلم رقم الحدیث: ۳۰۹.

(۶) سنن الدارمی ج:۱ باب: ۴۳ رقم الحدیث: ۵۱۳.

معلوم ہوا کہ نافع کے پاس ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایات احادیث لکھی ہوئی موجود تھیں، جن کی نقل نافع نے املاء کر کے تیار کروائی۔

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا

حضرت عائشہؓ کے بارے میں یہ تو معلوم نہیں کہ انہوں نے خود بھی احادیث کا کوئی مجموعہ تألیف فرمایا تھا یا نہیں؟ لیکن آپ وقتاً فوقتاً لوگوں کی فرمائش پر ان کو حدیثیں لکھ کر بھیجتی رہی ہیں(۱)، ان کی شاگرد عَـمْـرة بنت عبدالرحمٰن کے پاس جن کی پرورش انہوں نے بچپن سے کی تھی، حضرت عائشہؓ کی روایت کردہ حدیثیں محفوظ تھیں(۲) چنانچہ عمر بن عبدالعزیزؒ نے جب سرکاری طور پر تدوینِ حدیث کا کام شروع فرمایا تو مدینے کے حاکم ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم کو لکھا کہ عمرة بنت عبدالرحمٰن اور قاسم بن محمد کے پاس حضرت عائشہ کی جو احادیث ہیں ہمیں لکھ کر بھیجو(۳)، نیز حضرت عائشہ کے بھانجے اور خاص شاگرد حضرت عُروۃؓ نے بھی احادیث کی کئی کتابیں لکھی تھیں، جو بظاہر انہی سے مروی ہوں گی، مگر یومِ حَرَّہ میں ضائع ہوگئیں، جس پر وہ فرمایا کرتے تھے:-

وَدِدتُّ لو انَّ عندی کتبی بأهلی ومالی.(۴)

حضرت مغیرة بن شعبہؓ

صحیح مسلم اور دیگر کتبِ حدیث میں کئی مثالیں ملتی ہیں کہ حضرت معاویہؓ نے ان کو لکھا کہ مجھے حدیثِ نبوی لکھ کر بھیجو، اور مغیرة بن شعبہؓ نے اپنے کاتب ''وَرّاد'' سے احادیث لکھوا کر ان کو بھیجیں۔(۵)

---

(۱) مثلاً ایک حدیث حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو ان کی درخواست پر لکھ کر بھیجی تھی، ملاحظہ ہو مشکوٰۃ مع مرقاۃ ج:۲ باب العلم، کتاب الآداب.

(۲) تهذيب التهذيب ج:۱۲ ص:۴۳۹ فی ذکر عمرة بنت عبدالرحمٰنؒ.

(۳) تهذيب التهذيب ج:۱۲ ص:۳۹ فی ذکر ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم الانصاریؒ.

(۴) السنة قبل التدوين ص: ۳۵۴ بحوالہ ''الکفایۃ'' ص: ۲۰۵ وجامع بيان العلم رقم الحديث: ۳۳۶ (من الاستاذ مدظلهم)۔

(۵) اس کی تفصیل کے لئے بھی میری کتاب ''کتابتِ حدیث عہدِ رسالت و عہدِ صحابہ میں'' کی مراجعت کی جائے۔ رفیع۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور کتابتِ حدیث

حضرت فاروقِ اعظمؓ نے ایک وقف نامہ عہدِ رسالت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مشورے سے تحریر فرمایا تھا،(۱) اور پیچھے آچکا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر حیات میں جو "کتاب الصدقة" لکھوائی تھی، وہ آپ کی وفات کے بعد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس رہی، اور ان کے انتقال کے بعد فاروقِ اعظم رضی اللہ عنہ کے پاس رہی، نیز فاروقِ اعظمؓ نے بھی ایک "کتاب الصدقة" اپنے دورِ خلافت میں لکھی تھی، جس کا متن امام مالکؒ نے مؤطا میں نقل کیا ہے۔

نیز صحیح مسلم میں ہے کہ فاروقِ اعظمؓ نے آذربیجان میں اپنے سپہ سالار "عُتبہ" کو ایک فرمان بھیجا جس میں ایک حدیث لکھ کر بھیجی تھی، اس کا متن بھی صحیح مسلم جلد ثانی میں منقول ہے، اور جامع ترمذی کی روایت ہے کہ آپ نے حضرت ابوعبیدہؓ کو بھی ایک حدیث لکھ کر بھیجی تھی، ان تمام واقعات کی تفصیل مکمل حوالوں کے ساتھ میری کتاب "کتابتِ حدیث عہدِ رسالت اور عہدِ صحابہ میں" میں دیکھی جاسکتی ہے۔

نیز آپ نے ایک ضخیم مجموعۂ احادیث بھی لکھنے کا ارادہ کیا تھا، حافظ ابنِ عبدالبر رحمہ اللہ نے یہ واقعہ تفصیل سے سند کے ساتھ نقل کیا ہے، جس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ ارشاد بھی منقول ہے:-

إني كنتُ أريد أن أكتب السنن وأني ذكرت قوما كانوا قبلكم كتبوا كتبا فأكبّوا عليها وتركوا كتاب الله وإني والله لا أشوبُ كتاب الله بشيء ابدًا.

اسی واقعہ میں تحریر ہے کہ انہوں نے صحابہ کرامؓ سے مشورہ کیا، ان سب نے لکھنے کا مشورہ دیا، پھر آپ ایک ماہ تک استخارہ کرتے رہے، پھر مذکورہ بالا ارشاد فرمایا۔(۲)

منکرینِ حدیث اس واقعہ سے دو نتیجے نکالتے ہیں:-

---

(۱) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے وقف نامہ کا ذکر صحیح مسلم ج:۲ ص:۴۱ باب الوقف میں بھی ہے جس کے آخر میں حضرت ابنِ عونؒ کا یہ قول مذکور ہے: "وانبأني من قرأ هذا الكتاب الخ."

(۲) جامع بيان العلم لابن عبدالبر، باب ذكر كراهية كتابة العلم رقم الحديث: ۲۷۲ وكذا في مصنف عبدالرزاق، باب كتاب العلم رقم الحديث: ۲۰۴۸۴.

۱- فاروقِ اعظمؓ کے نزدیک احادیث حجت نہیں تھیں۔

۲- وہ احادیث لکھنے کو جائز نہیں سمجھتے تھے۔

مگر پہلا نتیجہ اس لئے غلط ہے کہ فاروقِ اعظمؓ کی پوری زندگی شاہدِ عدل ہے کہ حدیث کی اتباع کو یہ جزءِ ایمان سمجھتے تھے، پورے دورِ خلافت میں جب کوئی نیا قضیہ پیش آتا اور قرآنِ کریم میں اس کا صریح حکم نہ ملتا، تو صحابہ کرامؓ سے اس کے بارے میں حدیث دریافت کرتے، مل جاتی تو اس کے مطابق فیصلہ فرماتے، اور بسا اوقات راوی سے گواہ بھی طلب فرماتے تھے۔ اگر حدیث ان کے نزدیک حجت نہ ہوتی تو خود بھی روایتِ حدیث نہ کرتے، حالانکہ ان کی مرویات، طرق کی تعداد نکال کر دو سو سے زیادہ ہیں۔

اور دوسرا نتیجہ اس لئے غلط ہے کہ اُوپر معلوم ہو چکا ہے کہ حضرت عمرؓ نے خود حدیثیں لکھی ہیں، نیز صحابہ کرامؓ کی ایک بڑی تعداد، جیسا کہ پیچھے معلوم ہو چکا ہے، احادیث لکھتی چلی آ رہی تھی اور کسی قابلِ اعتماد روایت سے ثابت نہیں کہ حضرت عمرؓ نے ان کو منع فرمایا ہو، بلکہ اس کے برعکس جامع بیان العلم (ج:۱ ص:۷۲) میں ابنِ عبدالبرؒ نے اپنی سند سے حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد روایت کیا ہے کہ: "قیدوا العلم بالکتاب."(۱)

البتہ بعض روایتیں ایسی ملتی ہیں کہ انہوں نے اِکثار فی الحدیث سے صحابہ کرامؓ کو سختی سے منع فرمایا، ایک روایت میں ہے کہ آپ نے لوگوں سے فرمایا کہ: تم نے جو احادیث لکھی ہیں وہ سب میرے پاس لاؤ، پھر منگوا کر انہیں جلا دیا، نیز اپنا فرمان دوسرے بلادِ اسلامیہ میں بھیجا کہ جس کے پاس کچھ ہو تو وہ مٹا دے،(۲) مگر ان سب روایات کو محدثین نے مشتبہ قرار دیا ہے اور ان کے راویوں پر جرح کی ہے۔(۳)

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ان روایات کو مان لیا جائے، تب بھی یہ ممانعت اِکثار فی الحدیث کی تھی، تا کہ لوگ بے احتیاطی سے روایت نہ کریں اور رطب و یابس نہ لکھ ڈالیں۔(۴)

---

(۱) أیضًا فی سنن الدارمی باب من رخص فی کتابة العلم رقم الحدیث: ۵۰۳ وکذا فی المستدرک للحاکم ج:۱ ص:۱۸۸ رقم الحدیث: ۳۶۰.

(۲) جامع بیان العلم وفضله باب ذکر کراھیة کتابة العلم رقم الحدیث: ۲۷۴.

(۳) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: تدوینِ حدیث ص:۳۳۹ از مولانا مناظر احسن گیلانیؒ۔

(۴) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: جامع بیان العلم وفضله ص:۹۶ باب ذکر کراھیة کتابة العلم.

اور خود کتابی شکل میں کوئی مجموعۂ احادیث تألیف کرنے میں یہ خطرہ تھا کہ اس وقت تک قرآن شریف کا سرکاری نسخہ صرف ایک تھا، اگر حضرت عمرؓ احادیث کا مجموعہ بھی تالیف فرمادیتے تو خطرہ تھا کہ رفتہ رفتہ لوگ اسے بھی قطعی سمجھ کر قرآن کا درجہ دے دیتے، چنانچہ یہاں حضرت عمرؓ کے یہ الفاظ کہ: "وانی واللّٰہ لا اشوبُ کتابَ اللّٰہ بشیء ابدًا" اس میں صریح ہیں کہ خود لکھنے میں التباس القراٰن بالحدیث لازم آتا تھا، یہ خوف دوسروں کے لکھنے میں نہ تھا، اسی لئے ان کو منع نہیں فرمایا۔ ان واقعات سے یہ نتیجہ نکالنا کہ "حضرت عمرؓ حجیتِ حدیث اور اس کی روایت و کتابت کو جائز نہ سمجھتے تھے" اس لئے بھی غلط ہے کہ خود حضرت عمرؓ کا ارشاد "ازالة الخفاء" میں حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ نے نقل فرمایا ہے: "انہ سیکون قومٌ یکذبون بالرجم والدجال والشفاعة وعذاب القبر وبقوم یخرجون من النار بعد ما امتحشوا." (۱)

ظاہر ہے کہ یہ سب باتیں حدیث ہی سے ثابت ہوئی ہیں، قرآن کریم میں ان کی کہیں صراحت نہیں ہے، معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ ان سب چیزوں کا عقیدہ بھی رکھتے تھے اور اس خوف سے فکرمند تھے کہ لوگ کہیں ان کا انکار نہ کرنے لگیں۔

نیز ایک مرتبہ آپ نے لوگوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث سنائی اور فرمایا:-

فمَن عقلها ووعاها فلْیحدث بها حیث انتهتْ بهٖ راحلتهٗ، ومَن خَشیَ اَن لا یعقِلها فلا اُحلّ لأحدٍ ان یّکذِب علیَّ. (۲)

حضرت علیؓ اور کتابتِ حدیث

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا عمل بھی کتابت و روایتِ حدیث کے بارے میں وہی رہا جو حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کا تھا، پھر بعد میں فتنۂ سبائیت اور فتنۂ خارجیت کی وجہ سے جب جھوٹی احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کی جانے لگیں اور باطل فرقوں نے وضعِ حدیث کا کام شروع کردیا اور وہ صحابہ کرامؓ کی مذمت کرنے لگے، تو حضرت علیؓ نے احادیثِ صحیحہ کی روایت و کتابت اور تبلیغ نہایت اہتمام سے فرمائی، خصوصاً ان روایات کو زیادہ پھیلایا جو فضائلِ صحابہ سے متعلق تھیں، آپ برسرِ منبر اعلان فرماتے کہ: "مَن یشتری منّی علمًا بدرهمٍ؟" (کون ہے جو مجھ سے ایک درہم کے عوض علم خریدے؟) یعنی کون ہے جو ایک درہم کا

(۱) ازالة الخفاء ج:۳ ص:۲۱۵ (توسط فاروقِ اعظمؓ در تبلیغِ حدیث)۔

(۲) صحیح البخاری ج:۲ ص:۱۰۰۹، کتاب المحاربین باب رجم الحُبلٰی من الزنا اذا احصنت.

کاغذ خرید لائے تاکہ میں اس کو حدیثیں اِملاء کروادوں؟

چنانچہ لوگ آپ سے سن کر احادیث لکھتے، حارث اعور نے بھی اسی طرح آپ کی مرویات کا ایک مجموعہ لکھ لیا تھا اور حضرت علیؓ کو دکھایا تھا۔[1]

نیز حضرت علیؓ کی روایات کے تین اور مجموعوں کا پتہ چلتا ہے، ایک مجموعہ حُجر بن عَدِیؓ کے پاس تھا،[2] ایک مجموعہ حضرت علیؓ کے صاحبزادے محمد بن الحنفیہ کے پاس تھا،[3] اور ایک مجموعہ امام جعفر صادقؒ کے پاس تھا۔[4]

عہدِ صحابہ میں کتابتِ حدیث کی کچھ اور مثالیں

۱- حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ ایک حدیث صحیح بخاری کتاب الجہاد "باب لا تمنوا لقاء العدو" میں مذکور ہے، جو انہوں نے عمر بن عبیداللہ کو لکھ کر بھیجی تھی[5] (صحیح مسلم وسنن ابی داؤد میں بھی یہ روایت مذکور ہے)۔[6]

۲- صحیح مسلم جلد اوّل میں ہے کہ حضرت ابوسلمہ فرماتے ہیں: "کتبت من فیھا کتابا" فیھا کی ضمیر حضرت فاطمہ بنت قیسؓ کی طرف راجع ہے، اس سے معلوم ہوا کہ فاطمہ بنت قیسؓ سے انہوں نے احادیث سن کر اسی وقت لکھی تھیں۔[7]

۳- حضرت ابوبکرۃ رضی اللہ عنہ نے اپنے صاحبزادے عبیداللہ کو خط میں ایک حدیث لکھ کر سجستان بھیجی تھی۔[8]

---

(۱) طبقاتِ ابنِ سعد ج:۶ جزء:۲۲ ص:۱۶۸ فی تذکرۃ حارث الاعورؒ۔

(۲) طبقاتِ ابنِ سعد ج:۶ جزء:۲۲ ص:۲۲۰ فی تذکرۃ حجر بن عدیؓ۔

(۳) تدوینِ حدیث از مولانا مناظر احسن گیلانیؒ۔

(۴) تھذیب التھذیب ج:۱ ص:۴۴۵ فی تذکرۃ جعفر بن محمد الصادقؒ۔

(۵) ج:۱ ص:۴۲۴، ۴۲۵ رقم الحدیث:۳۰۲۴۔

(۶) صحیح مسلم، کتاب الجھاد والسیر، باب کراھیۃ تمنی لقاء العدو .... الخ. رقم الحدیث:۴۳۰۵ وسنن ابی داؤد کتاب الجھاد، باب فی کراھیۃ تمنی لقاء العدو رقم الحدیث:۲۵۱۶.

(۷) کتاب الطّلاق باب المطلّقۃ البائن لا نفقۃ لھا رقم الحدیث: ۳۵۸۹.

(۸) صحیح البخاری جلد دوم میں یہ واقعہ اس طرح آیا ہے: "کتب ابوبکرۃ الی ابنہ وکان بسجستان ان لا تقض بین اثنین وانت غضبان، فانی سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لا یقضِیَنَّ حَکَمٌ بین اثنین وھو غضبان." کتاب الأحکام باب ھل یقضی الحاکم او یفتی وھو غضبان؟ رقم الحدیث: ۷۱۵۸، وأیضًا فی صحیح مسلم باب کراھۃ قضاء القاضی وھو غضبان رقم الحدیت: ۴۳۵۱ وأیضًا فی سنن ابی داؤد کتاب القضاء باب القاضی یقضی وھو غضبان رقم الحدیث: ۳۴۴۴.

حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے دور میں سرکاری طور پر تدوینِ حدیث

حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ (متوفی ۱۰۱ھ) نے سرکاری طور پر تدوینِ حدیث کا کام اہتمام سے شروع فرمایا اور مدینہ منورہ کے حاکم ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم کو یہ فرمان بھیجا:-

انظُر ما کان من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم فاکتُبُهُ فَاِنِّی خِفتُ دُرُوْسَ العلمِ وذهَابَ العُلَمَاءِ.[1]

ابونُعیم اِصفہانی رحمہ اللہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اسی مضمون کا فرمان تمام بلادِ اسلامیہ کے حکام کو بھیجا تھا، ان بلاد سے احادیث کے مجموعے تیار ہوکر دارالخلافہ دمشق آئے اور عمر بن عبدالعزیزؒ نے یہاں اُن کی نقلیں تیار کرا کے اسلامی خلافت کے گوشہ گوشہ میں بھیجیں، اس کام میں حضرت ابن شہاب زہری رحمہ اللہ نے سب سے زیادہ حصہ لیا، چنانچہ پہلی صدی کے اَوَاخر میں مندرجہ ذیل کتبِ حدیث وجود میں آچکی تھیں:-

۱- کتب ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزمؒ

انہوں نے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے حکم پر کئی کتابیں جمع فرمائی تھیں، لیکن دمشق بھیجنے نہ پائے تھے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا انتقال ہوگیا۔[2]

۲- رسالۃ سالم بن عبداللہ فی الصدقات

یہ بھی حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی فرمائش پر لکھا گیا۔[3]

۳- دفاتر الزہری

حضرت ابن شہاب زہریؒ نے بھی اپنی تمام مسموع احادیث کئی دفاتر (رجسٹروں) میں جمع کیں، اور ان کی نقلیں حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے تمام ایسے بلادِ اسلامیہ میں بھیجیں جہاں

---

(۱) صحیح البخاری، باب کیف یقبض العلم، کتاب العلم رقم الحدیث:۱۰۰ باب:۳۴.

(۲) التمهید لابن عبدالبر لما فی المؤطا من المعانی والاسانید للامام الحافظ ابن عبدالبر ج: ۱ ص:۸۰،۸۱.

(۳) تاریخ الخلفاء للسیوطیؒ ص:۱۷۷ فی تذکرۃ عمر بن عبدالعزیزؒ۔

کوئی مسلمان حاکم ان کی طرف سے مقرر تھا۔[۱]

۴- کتاب السنن لمکحولؒ

بہ ظاہر یہ کتاب بھی حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی فرمائش پر تألیف کی گئی ہے، کیونکہ مکحول عمر بن عبدالعزیزؒ کے زمانہ میں قاضی تھے اور ان کی دو کتابیں مشہور ہیں: ۱- کتاب السنن فی الفقه. ۲- کتاب المسائل فی الفقه.[۲]

۵- ابواب الشعبی رحمه الله

یہ کتاب عامر بن شراحیل شعبی کی تألیف ہے، یہ حدیث کی پہلی مبوّب کتاب ہے،[۳] شعبی بھی عمر بن عبدالعزیزؒ کے زمانہ میں کوفہ کے قاضی تھے۔[۴]

۶- حضرت حسن بصریؒ کی تفسیرِ قرآن

قال ابن وهب واخبرنی السدی بن یحیٰی عن الحسن انه کان لا یری بکتابة العلم بأسًا وقد کان املٰی التفسیر فکتب.[۵]

دوسری صدی ہجری میں تدوینِ حدیث

اس صدی کی مشہور تألیفات یہ ہیں:-

۱- کتاب الآثار للامام ابی حنیفة رحمه الله

یہ امامِ اعظمؒ کی براہِ راست تألیف ہے، اور یہ بات معروف ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ نے ان کی کتاب سے استفادہ کیا ہے، اس لئے اسے مؤطا کی پیشرو کہہ سکتے ہیں، حدیث میں

---

(۱) جامع بیان العلم باب ذکر الرخص فی کتاب العلم رقم الحدیث: ۳۴۵ وأیضًا فی "السنة قبل التدوین" للخطیب ص: ۳۳۲.

(۲) الفهرست لابن ندیم ص: ۳۷۶.

(۳) تدریب الراوی للسیوطی، بحوالہ حافظ ابنِ حجرؒ، تحت عنوان "اول مصنّف فی الصحیح المجرد" ص: ۴۰.

(۴) تهذیب التهذیب ج:۳ ص:۴۴، ۴۵، نیز "السنة قبل التدوین" میں حضرت عامر الشعبیؒ کا یہ مقولہ بھی منقول ہے: "الکتاب قید العلم" مزید یہ بھی لکھا ہے کہ: "کان یحض علی الکتابة ویقول: اذا سمعتم منی شیئًا فاکتبوه ولو فی حائط." ص:۳۲۵۔

(۵) جامع بیان العلم رقم الحدیث: ۳۳۱ باب ذکر الرخص فی کتابة العلم.

امامِ اعظمؒ کی براہِ راست تألیف صرف یہی ہے، مسندِ امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نام سے جو کتابیں معروف ہیں، یہ ان کی اپنی تألیفات نہیں، بلکہ ان کی مرویات کو بعد کے علماء نے مرتب کیا ہے، مسندِ ابی حنیفہ کے نام سے متعدد مجموعے لکھے گئے، علامہ خوارزمی رحمہ اللہ نے ان کو جمع کرکے "مسانید امامِ اعظم" کے نام سے کتاب تألیف کی، جو چھپ چکی ہے۔

۲- مؤطا امام مالک

اس کا مفصل تعارف آپ اس کے درس میں اپنے استاذ سے حاصل کریں گے۔ امام مالکؒ نے جب یہ کتاب تألیف کرکے علماء کے سامنے پیش کی، تو سب نے اس کے مستند اور صحیح ہونے پر اتفاق کیا، کہا جاتا ہے کہ اس کا نام مؤطا اسی وجہ سے رکھا گیا، امام شافعیؒ کا قول ہے کہ: "اصح الکتب بعد کتاب اللہ المؤطا" اس کی ساری احادیثِ مرفوعہ صحیح ہیں، ساتھ ہی اس میں آثارِ صحابہ کو بھی درج کیا گیا ہے، اس کے پندرہ سے زائد نسخے امام مالک رحمہ اللہ کے شاگردوں کی روایت سے دنیا میں پھیلے، ہمارے دیار میں مؤطا امام مالک کے نام سے جو نسخہ متداول ہے وہ یحییٰ بن یحییٰ اندلسیؒ کی روایت سے ہے، دوسرا نسخہ مؤطا امام محمد کے نام سے معروف ہے، یہ بھی درحقیقت مؤطا امام مالک کا نسخہ ہے، جو امام محمدؒ نے امام مالکؒ سے سن کر قلمبند کیا ہے، لیکن اس میں امام محمدؒ نے ان آثارِ صحابہ و تابعین کا اضافہ کیا ہے جو حنفیہ کے مستدل ہیں، اس کے علاوہ بھی مؤطا کے متعدد نسخے رائج ہوئے جن کی تفصیل "بُستان المحدثین" کے بالکل شروع میں دیکھی جاسکتی ہے۔

۳- سُننُ ابنِ جریج

هو عبدالعزیز بن جُریج الرومی الاموی مولاهم المکی صاحب التصانیف الذی یقال انه اول من صنف الکتب فی الاسلام المتوفٰی سنة خمسین او احدیٰ وخمسین ومائة من الهجرة النبویة علٰی صاحبها الصلٰوة والسلام.[1]

---

(۱) الرسالة المستطرفة لمحمد بن جعفر الکتانی المتوفی ۱۳۵۴ھ ص:۳۴ نیز ظفر الأمانی فی مختصر الجرجانی (للامام عبدالحی اللکنوی) ص:۱۳۵ میں ہے کہ: "واما اول من صنف فی الحدیث مطلقًا فهو علٰی ما قیل ابن جریج."

۴- مصنف وكيع بن الجراح الكوفی محدث العراق المتوفی سنة ست وتسعين ومائة.[۱]

۵- جامع معمر بن راشد (المتوفیٰ ۱۵۳ھ او۱۵۴ھ)

معمر، یمن کے رہنے والے ہیں، اور ہمام بن منبہؒ کے شاگرد اور عبدالرزاق صاحبِ مصنف کے استاذ ہیں، یہ کتاب ''جامع'' اور مبوّب ہے، ابھی تک طبع نہیں ہوسکی، اس کے دو قلمی نسخے ترکی میں محفوظ ہیں، ایک استنبول کے کتب خانہ ''فیض اللہ آفندی'' میں اور دوسرا نسخہ انقرہ کی لائبریری میں محفوظ ہے۔[۲]

۶- مصنف حماد بن سلمۃ البصری (المتوفیٰ ۱۶۷ھ)۔[۳]

۷- مصنف اللیث بن سعد (المتوفیٰ ۱۷۵ھ)۔[۴]

۸- جامع سفیان الثوریؒ المتوفی بالبصرۃ ۱۶۰ھ او ۱۶۱ھ۔[۵]

۹- جامع سفیان بن عیینہ رحمہ اللہ

---

(۱) امام یحییٰ بن معینؒ نے فرمایا کہ: ''میں نے وکیع بن جراحؒ سے زیادہ افضل کوئی شخص نہیں دیکھا۔'' ان سے عرض کیا گیا کہ: ''کیا ابن المبارکؒ بھی ان سے زیادہ افضل نہیں؟'' تو فرمایا کہ: ''امام ابن المبارکؒ کی بھی ایک فضیلت اور شان ہے، لیکن میں نے وکیعؒ سے افضل کوئی نہیں دیکھا۔'' حضرت وکیع بن الجراحؒ قائم اللیل، صائم النہار تھے اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق فتویٰ دیتے تھے، نیز امام احمدؒ نے فرمایا کہ: ''میری آنکھوں نے وکیع جیسا شخص کبھی نہیں دیکھا۔ میں نے علم کی حفاظت کرنے والا اور علم کو یاد رکھنے والا وکیع سے زیادہ کوئی نہیں دیکھا۔'' تاریخِ بغداد ج:۱۳ ص:۴۶۶، شذرات الذھب ج:۱ ص:۳۵۰۔

(۲) یقال لهٗ جامع ابی عروۃ ایضًا، الرسالة المستطرفة ص:۴۰.

(۳) حضرت شہاب بلخیؒ نے فرمایا کہ: ''حماد بن سلمۃ کا شمار ابدال میں ہوتا تھا۔'' نیز یہ فصیح اللسان اور عربیت میں امام تھے اور ان کی حدیث شریف میں کئی تصانیف ہیں۔ شذرات الذھب ج:۱ ص:۲۶۲۔

(۴) حضرت امام شافعیؒ، حضرت لیث بن سعدؒ کی وفات پر افسوس کیا کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ: ''وہ حضرت امام مالک سے افقہ تھے۔'' حضرت ابنِ وہبؒ نے فرمایا کہ: ''اگر امام لیثؒ اور امام مالکؒ نہ ہوتے تو ہم گمراہ ہوجاتے۔'' ان کی کثیر تصنیفات ہیں۔ (تذکرۃ الحفاظ للذھبی)۔

(۵) الرسالة المستطرفة ص:۴۰، امام شعبہؒ اور امام یحییٰ بن معینؒ، حضرت سفیان ثوریؒ کو ''امیر المؤمنین فی الحدیث'' کے لقب سے یاد فرماتے تھے۔ شذرات الذھب ج:۱ ص:۲۵۰۔

یہ مرتب علی الأبواب الفقهية ہے، سفیان بن عیینہؒ کی ایک تفسیر بھی ہے، ان کی وفات مکہ مکرمہ میں ۱۹۸ھ میں ہوئی۔ (۱)

۱۰- کتاب الزہد والرقاق

یہ حضرت عبداللہ بن المبارک رحمہ اللہ کی تألیف ہے، جن کی ولادت ۱۱۸ھ یا ۱۲۰ھ میں اور وفات ۱۸۱ھ یا ۱۸۲ھ میں ہوئی۔ عبداللہ بن المبارک حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے بھی شاگرد ہیں اور حضرت امام مالکؒ کے بھی۔ مذہباً حنفی تھے، مگر مالکیہ بھی ان کو اپنے اصحاب میں شمار کرتے ہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے "بُستان المحدثین"، ان کی ایک تألیف "الاستیذان" بھی ہے۔ (۲)

۱۱- کتاب الآثار للإمام محمد رحمہ اللہ

وهو مرتب على الأبواب الفقهية فى مجلدة لطيفة۔ یہ کتاب ہمارے مدارس میں داخلِ نصاب ہے۔ (۳)

---

(۱) رسالة المستطرفة حوالۂ بالا۔ امام شافعیؒ کا فرمان ہے کہ: "اگر مالک اور ابنِ عیینہ نہ ہوتے تو علمِ حجاز رُخصت ہوجاتا۔" حضرت ابنِ وہبؒ نے فرمایا کہ: "میرے علم میں ابنِ عیینہ سے بڑھ کر علمِ تفسیر کو جاننے والا کوئی نہیں۔" امام احمد بن حنبلؒ کا ارشاد ہے کہ: "ابنِ عیینہ سے بڑھ کر میرے علم میں سنن کو جاننے والا کوئی نہیں۔" شذرات الذهب ج:۱ ص:۳۵۴۔

(۲) الرسالة المستطرفة ص:۴۶، ۴۷۔ امام عبداللہ بن المبارکؒ کی تصانیف بہت ہیں اور ان کی ایک منفرد شان یہ تھی کہ ایک سال حج فرماتے اور ایک سال جہاد کرتے۔ (شذرات الذهب) علاوہ ازیں حضرت ابن المبارکؒ کی ایک کتاب "الجہاد" بھی ہے اور آپ جہاد کے سلسلے میں سب سے پہلے تصنیف کرنے والے ہیں۔ الرسالة المستطرفة ص:۴۵۔

(۳) الرسالة المستطرفة ص:۴۰، ۴۱۔ امام محمدؒ کی ولادت ۱۰۲ھ میں اور وفات ۱۸۹ھ میں ہوئی، کتاب الآثار کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ کسی عالم کی ہمیں اتنی فقہ کی کتب نہیں پہنچیں جتنی امام محمدؒ کی تصانیف و کتب پہنچی ہیں، بلکہ امام محمدؒ کی کتب مذاہبِ عالم کی فقہ کے لئے مدار اور بنیاد ہیں، حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ: "اللہ نے دو آدمیوں کے ذریعہ میری مدد فرمائی، حدیث میں امام ابن عیینہؒ کے ذریعہ اور فقہ میں امام محمدؒ کے ذریعہ۔" ایک دوسری روایت امام شافعیؒ سے یہ منقول ہے کہ: "جس قدر (امام) محمدؒ کا مجھ پر احسان ہے اس قدر علم اور اسبابِ دُنیا میں کسی اور کا مجھ پر احسان نہیں۔" "کتاب الآثار" دراصل امام اعظم ابوحنیفہؒ کی تألیف ہے، جب آپؒ نے اسے تألیف فرمایا تو آپ کے کئی تلامذہ نے اسے روایت فرمایا، اب جو "کتاب الآثار" ہمارے دیار میں مشہور اور متداول ہے یہ دراصل حضرت امام محمدؒ نے اپنے استاذ حضرت امامِ اعظمؒ سے روایت کی ہے۔

۱۲- کتاب الذکر والدعاء للإمام ابی یوسف (المتوفی ۱۸۲ھ)[۱]

۱۳- کتاب السیرة لابن شهاب الزهری (المتوفی ۱۲۳ھ او ۱۲۴ھ او ۱۲۵ھ)

وهو اول من الَّف فی السیرة، قال بعضهم اول سیرةٍ فی الإسلام سیرة الزهری.[۲]

۱۴- السیرة لأبی بکر محمد بن اسحاق (المتوفی ۱۵۱ھ او ۱۵۲ھ او ۱۵۳ھ)

وهی التی هذبها ابن هشام، فصارت تنسب الیه.[۳]

تیسری صدی ہجری میں تدوینِ حدیث

اس صدی میں حدیث کی تدوین نہایت عظیم الشان پیمانے پر ہوئی، علمِ حدیث کو مختلف فنون پر تقسیم کرکے ہر فن میں عظیم الشان تصانیف معرضِ وجود میں آئیں، اور کتبِ حدیث کو متنوع ترتیبوں کے ساتھ تألیف کیا گیا، اسی صدی کے نصفِ آخر میں صحاحِ ستہ تألیف ہوئیں، ان میں سے ہر کتاب کا مفصل تعارف اس کتاب کے درس میں آئے گا، یہاں صحاحِ ستہ کے علاوہ باقی کتبِ حدیث ذکر کی جاتی ہیں۔

۱- مصنف عبدالرزاق

"مُصنَّف" قدیم اصطلاح کے مطابق بمعنی السنن ہے، یہ ابوابِ فقہیّہ پر مرتب ہے، اس کی اکثر احادیث ثلاثی ہیں، صحاحِ ستہ میں بھی اس کی بہت سی روایتیں آئی ہیں، عرصے سے

---

(۱) الرسالة المستطرفة ص:۴۸، سب سے پہلے "قاضی القضاۃ" کا لقب امام ابویوسفؒ کو دیا گیا اور آپؒ ہی نے امامِ اعظمؒ کے مذہب کی بنیاد پر اُصولِ فقہ میں کتب لکھیں۔ شذرات الذهب ج:۱ ص:۳۰۱۔

(۲) الرسالة المستطرفة ص:۹۰، اس کے علاوہ الرسالة المستطرفة ص:۹۱ میں امام زہریؒ کی ایک اور کتاب "المغازی" کا تذکرہ بھی کیا گیا ہے، نیز تهذیب التهذیب ج:۵ ص:۲۶۸ میں ابوالزنادؒ کا یہ قول منقول ہے: "کنا نکتب الحلال والحرام وکان ابن شهاب یکتب کلما سمع فلَمَّا احتیج الیه علمت أنه أعلم الناس." اور اسی مضمون کا ایک مقولہ صالح بن کیسانؒ سے بھی منقول ہے، حوالۂ بالا۔ اور اکمال تهذیب الکمال ج:۱۰ ص:۳۵۳ میں علامہ دراوردیؒ کا یہ قول منقول ہے: "اول من دوّن العلم وکتبه ابن شهاب."

(۳) الرسالة المستطرفة ص:۹۰۔

یہ کتاب نایاب تھی اور طبع نہیں ہوئی تھی، چند سال قبل مجلسِ علمی نے اسے بیروت سے آب و تاب سے طبع کر کے شائع کیا ہے۔

عبدالرزاق، معمر بن راشد کے ممتاز شاگردوں میں سے ہیں، یہ ان کی صحبت میں سات سال رہے،[۱] امام بخاریؒ و امام مسلمؒ وغیرہ ان کے بالواسطہ شاگردوں میں سے ہیں۔

۲- مصنف ابی بکر بن ابی شیبہ

یہ بھی ابوابِ فقہیّہ پر مرتب ہے، چونکہ یہ خود عراقی ہیں، لہٰذا فقہاء عراق کے فقہی مذاہب سے خوب واقف ہیں، اور ان کے دلائل بھی ان کی کتاب میں سب سے زیادہ پائے جاتے ہیں، یہ بخاری و مسلم جیسے جلیل القدر محدثین کے استاذ ہیں، یہ کتاب طبع ہوچکی ہے۔[۲]

۳- مسند احمد بن حنبلؒ

حضرت امام احمد رحمہ اللہ نے اس میں اٹھارہ مسندات بیان کی ہیں، یہ کتاب امام احمدؒ نے صرف یادداشت کے طور پر جمع فرمائی تھی، جو تیس ہزار (۳۰۰۰۰) احادیث پر مشتمل تھی، مگر ترتیب و تہذیب سے پہلے ہی آپ کا انتقال ہوگیا، بعد میں ان کے صاحبزادے عبداللہ نے جو بڑے درجے کے محدث تھے، اس کو مرتب کیا، اور تقریباً دس ہزار (۱۰۰۰۰) احادیث کا اس میں اضافہ بھی کیا،[۳] چنانچہ اب اس کی احادیث تقریباً چالیس ہزار (۴۰۰۰۰) ہیں، یہ چھپ چکی ہے، بعد کے علماء نے اسے ابوابِ فقہیّہ پر مرتب کیا، "الفتح الربانی" کے نام سے یہ مبوّب شکل میں بھی چھپ چکی ہے۔

۴- مسند ابی داؤد الطیالسیؒ

یہ ابوداؤد سجستانی نہیں جن کی سنن صحاحِ ستہ میں سے ہے، بلکہ یہ ان سے مقدم ہیں،

---

(۱) امام ابوبکر عبدالرزاق بن ہمامؒ کی ولادت ۱۲۶ھ میں اور وفات ۲۱۱ھ میں ہوئی۔ میزان الاعتدال ج:۲ ص:۶۰۹۔

(۲) آپؒ امام احمد بن حنبلؒ، امام اسحاق بن راہویہؒ اور امام علی ابن المدینیؒ کے معاصرین میں سے ہیں، امام ابوعبیدؒ نے فرمایا کہ: "کتاب کو ترتیب دینے میں امام ابوبکر بن ابی شیبہؒ کو خصوصی مہارت حاصل ہے۔" آپ کی اس مصنف کے علاوہ بھی کئی تصنیفات ہیں۔ تذکرة الحفاظ للذہبیؒ ج:۲ ص:۴۳۲، ۴۳۳۔

(۳) مقدمۂ کتاب ج:۱ ص:۱۹، ۲۰۔ آپؒ کے بارے میں امام علی ابن المدینیؒ کا ارشاد ہے کہ: "ان اللہ ایدّ ھذا الدین بابی بکر الصدیق یوم الردة وباحمد بن حنبل یوم المحنة." تذکرة الحفاظ للذہبیؒ ج:۲ ص:۴۳۲۔ مسندِ احمد اب مزید تحقیق کے ساتھ بیروت سے پچاس جلدوں میں شائع ہوئی ہے۔

ان سے ابوداؤد سجستانی غالباً ایک یا دو واسطہ سے روایت کرتے ہیں۔[۱]

۵- سنن الدارمیؒ

یہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن الدارمیؒ کی تألیف ہے، جو امام مسلمؒ وغیرہ ائمہ حدیث کے استاذ ہیں، یہ کتاب درحقیقت "سُنن" ہے، اصطلاح[۲] کے خلاف مُسند کے نام سے مشہور ہوگئی، اس میں ثُلاثیات، بخاری سے زیادہ ہیں، بعض علماء نے ابن ماجہ کے بجائے اس کو صحاحِ ستہ میں شمار کیا ہے، یہ طبع ہوچکی ہے۔[۳]

۶- مسند البزارؒ

یہ ابوبکر البزار رحمہ اللہ کی تألیف ہے، اسے "المسند الکبیر" بھی کہتے ہیں، "بزار" بتقدیم الزاء المعجمۃ علی الراء المهملة ہے، تخم فروش کو کہتے ہیں، ان کی مسند معلّل ہے، یعنی اس میں عللِ احادیث بھی بیان کی گئی ہیں۔[۴]

۷- مُسنَد ابی یعلیٰؒ

یہ کتاب مسند بھی ہے اور سنن بھی، یعنی یہ ابوابِ فقہیّہ پر مرتب ہے مگر ہر باب کی احادیث کو صحابہ کی ترتیب پر جمع کیا ہے، ابویعلیٰ کی ایک مُعجم بھی ہے، جو اس کتاب کے علاوہ ہے۔[۵]

---

(۱) امام عبدالرحمٰن بن مہدیؒ فرماتے ہیں کہ: امام ابوداؤد الطیالسی "اصدق الناس" تھے، امام علی ابن المدینیؒ نے فرمایا کہ: "میں نے امام ابوداؤد سے زیادہ حافظہ والا شخص نہیں دیکھا۔" مأخذہٗ شذرات الذهب ج:۲ ص:۱۲، تاریخِ بغداد ج:۹ ص:۲۷، تهذیب الکمال ج:۱۱ ص:۴۰۵۔

(۲) یہ اصطلاحات آگے "انواع المصنفات فی علم الحدیث" کے عنوان کے تحت بیان ہوں گی۔ رفیع

(۳) اس سنن میں تقریباً ۳۳۷۵ روایات ہیں، امام مسلمؒ نے آپ سے تقریباً تہتّر ۷۳ احادیث نقل کی ہیں، آپؒ نے ایک تفسیر بھی تألیف فرمائی، امام ابن ابی الحاتمؒ نے آپ کو "امام اَهل زمانه" قرار دیا مأخذہٗ شذرات الذهب ج:۲ ص:۱۳۰ ومقدمة مسند الدارمی وتذکرة الحفاظ للذهبیؒ ج:۲ ص:۵۳۵۔

(۴) آپؒ نے آدم بن ابی ایاسؒ سے اس وقت روایت کی جب آپؒ کی عمر دس سال سے بھی کم تھی، اور آپؒ کی اس مسند کے علاوہ بھی کئی تألیفات ہیں، اس مسند کو "البحر الزخار" بھی کہا جاتا ہے، حافظ ابن کثیرؒ نے فرمایا کہ "مسند البزار" میں تعالیل کا جو بیان ہے وہ کسی اور مسند میں نہیں، اس مسند میں تقریباً ۴۰۷۸ روایات ہیں اور یہ مسند ۹ جلدوں میں شائع ہوئی ہے۔ شذرات الذهب ج:۲ ص:۲۰۹۔

(۵) یہ مسند ۱۶ جلدوں میں بیروت سے شائع ہوچکی ہے، اور اس میں تقریباً ۷۵۵۵ روایات ہیں، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: شذرات الذهب ج:۲ ص:۲۵۰ ومقدمۂ مسندِ ابی یعلیٰ۔

۸- المعاجم الثلٰثة للطبرانیؒ

یہ تین کتابیں ہیں: المعجم الکبیر، المعجم الأوسط، المعجم الصغیر۔ ''الکبیر'' میں احادیث، صحابہ کی ترتیب پر ہیں۔ ''الاوسط'' میں امام طبرانی نے احادیث کو اپنے شیوخ کے اسماء پر مرتب کیا، اور ان کے شیوخ ایک ہزار ہیں، نیز ''الاوسط'' میں انہوں نے اپنے شیوخ کی غرائب خاص طور سے بیان کی ہیں، اور ''الصغیر'' میں ان شیوخ کی روایتیں ذکر کی ہیں جن سے انہوں نے صرف ایک ایک حدیث حاصل کی۔[۱]

۹- مُسنَد عبد بن حمیدؒ

ان کا پورا نام عبدالحمید بن حمید ہے، تخفیفاً عبد بن حمید کہا جاتا ہے۔[۲]

طبقاتُ الرُّواۃ

(من حیث الضبط وملازمۃ الشیخ)

راویوں کے طبقات مختلف حیثیتوں سے مختلف بیان کئے گئے ہیں، حفظ واتقان اور تعلق مع الاستاذ کے اعتبار سے ان کے پانچ طبقات ہیں، ان کو سب سے پہلے علامہ ابوبکر حازمیؒ نے اپنی کتاب ''شروط الائمۃ الخمسۃ'' میں بیان کیا ہے۔

الاولیٰ :- کامل الضبط کثیر الملازمۃ بالاستاذ.

الثانیۃ :- کامل الضبط قلیل الملازمۃ بالاستاذ.

الثالثۃ :- قلیل الضبط کثیر الملازمۃ بالاستاذ.

الرابعۃ :- قلیل الضبط قلیل الملازمۃ بالاستاذ.

---

(۱) آپؒ کو ''مسند الدنیا'' کے لقب سے بھی یاد کیا جاتا ہے، آپؒ کی تصانیف کی تعداد تقریباً ایک سو ہے، ''المعاجم الثلاثۃ'' آپ کی مشہور ترین تألیفات ہیں۔ مأخذہٗ شذرات الذھب ج:۳ ص:۳۰ وتذکرۃ الحفاظ للذھبیؒ ج:۳ ص:۹۱۲۔

(۲) آپؒ سے امام مسلمؒ، امام ترمذیؒ اور دیگر حضرات ائمہ محدثین نے روایات نقل کی ہیں، اور امام بخاریؒ نے بھی ''دلائل النبوۃ'' میں ایک روایت آپ سے نقل کی ہے، آپ کی دیگر تصانیف میں ایک تفسیر بھی ہے۔ شذرات الذھب ج:۲ ص:۱۲۰، وتذکرۃ الحفاظ للذھبیؒ ج:۲ ص:۵۳۴۔

الخامسة :- الضعفاء والمجاهیل.[۱]

طبقاتُ الرُّواة

(من حیث العصر واللقاء)

تاریخی اعتبار سے راویوں کے بارہ[۲] طبقات ہیں، اور رجال کی کتابوں میں جب کسی راوی کا طبقہ بیان کیا جاتا ہے تو عموماً اس سے مراد یہی طبقات ہوتے ہیں، ان تاریخی طبقات کو سب سے پہلے حافظ ابنِ حجر رحمۃ اللہ علیہ نے "تقریب التھذیب" میں بیان فرمایا،[۲] وہ طبقات یہ ہیں:-

۱- صحابہ رضی اللہ عنہم، خواہ کسی رُتبے کے ہوں۔

۲- کبار التابعین، جیسے سعید بن المسیّب رحمہ اللہ۔

۳- الطبقة الوسطیٰ من التابعین، جیسے حسن البصری ومحمد بن سیرین رحمہما اللہ۔

۴- وُسطیٰ کے بعد والا طبقہ، جن کی روایتیں صحابہ سے کم اور کبار تابعین سے زیادہ ہیں، جیسے زہری وقتادہ رحمہما اللہ۔ ناچیز کا خیال تاریخی حقائق کی بناء پر یہ ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا تعلق بھی اسی طبقہ سے ہے کیونکہ علامہ سیوطیؒ نے "تبییض الصحیفة بمناقب ابی حنیفة" میں اور حافظ ابومعشر عبدالکریم الطبریؒ نے اس موضوع پر اپنے ایک مستقل رسالے میں متعدد صحابہ کرامؓ سے امام ابوحنیفہؒ کے سماع کی صراحت کی ہے۔

۵- الطبقة الصغریٰ من التابعین، جنہوں نے ایک یا دو صحابہ کو دیکھا لیکن ان سے روایت نہیں کی، جیسے سلیمان الاعمش رحمہ اللہ۔

۶- وہ حضرات جو پانچویں طبقہ کے معاصر ہیں لیکن انہوں نے کسی صحابی کی زیارت نہیں کی، مثلاً: ابنِ جُریج رحمہ اللہ۔

۷- کبار اتباع تابعین، جیسے امام مالک وسفیان ثوری رحمہما اللہ۔

۸- الطبقة الوسطیٰ من اتباع التابعین، جیسے سفیان بن عیینہ اور اسماعیل ابن عُلَیَّة۔

---

(۱) مقدمة فتح الملهم ملخصًا ج:۱ ص:۲۶۲، وشروط الائمة الخمسة ص: ۷۹،۸۰ ومعارف السنن ج:۱ ص:۲۰.

(۲) ج:۱ ص:۵۔

۹- الطبقة الصغریٰ من اتباع التابعین، جیسے امام شافعی و ابوداؤد الطیالسی وعبدالرزاق رحمہم اللہ۔

۱۰- کبار الأخذین عن تبع الاتباع، جیسے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ۔

۱۱- الطبقة الوسطیٰ منهم، جیسے امام بخاری وامام ذہلی رحمہما اللہ۔ ناچیز کا خیال ہے کہ بظاہر امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ بھی اسی طبقے میں شامل ہیں۔ (رفیع)

۱۲- الطبقة الصغریٰ منهم، جیسے امام ترمذی رحمہ اللہ۔

ان بارہ طبقات میں سے پہلے دو طبقات پہلی دو صدی ہجری کے ہیں، تیسرے سے آٹھویں طبقہ تک دوسری صدی ہجری کے، اور نویں طبقہ سے آخری طبقہ تک تیسری صدی ہجری کے ہیں۔

مختصراً کتبِ رجال میں راوی کے استادوں اور شاگردوں کی طویل فہرست لکھنے کی بجائے راوی کا صرف تاریخی طبقہ بیان کرنے پر اکتفاء کیا جاتا ہے، یہ طریقہ سب سے پہلے حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے "تقریب التهذیب" میں شروع کیا، بعد میں دوسرے حضرات نے ان کی پیروی کی، اب راوی کے ساتھ صرف اتنا لکھا جاتا ہے کہ: "من الخامسة" جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ تابعین کے طبقہ صغریٰ سے تعلق رکھتا ہے اور اس نے ایک دو صحابہ کی زیارت تو کی ہے، لیکن ان سے کوئی روایت نہیں کی۔

انواع المُصنَّفات فی علم الحدیث

کتبِ حدیث کی بہت سی قسمیں ہیں، مراجعت الی الکتب اور ان سے استفادے کے لئے ان اقسام کا جاننا نہایت ضروری ہے، اہم اقسام یہ ہیں:-

۱- **الجوامع**: یہ جامع کی جمع ہے، "جامع" حدیث کی اس کتاب کو کہا جاتا ہے جو احادیث کے تمام مضامین پر مشتمل ہو، احادیث کے مضامین بنیادی طور پر کل آٹھ ہیں جو اس شعر میں جمع ہیں:-

سِیَر آداب وتفسیر وعقائِد
فِتَنْ اَشراط واَحکام ومَناقِب

عقائد:- وہ مضامین جن کا تعلق عقائد سے ہے۔

سِیَر:- سیرۃ کی جمع ہے، یعنی وہ مضامین جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ

کے حالات و واقعات پر مشتمل ہیں۔

آداب:- ادب کی جمع ہے، مراد ہیں آداب المعاشرہ، مثلاً: کھانے پینے، اُٹھنے بیٹھنے اور لوگوں سے ملنے جلنے وغیرہ کے آداب۔

تفسیر:- یعنی قرآنِ کریم کی تفسیر۔

فِتَنْ:- فتنہ کی جمع ہے، یعنی وہ فتنے اور صبر آزما واقعات جن کی پیش گوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی۔

أشراط:- یعنی علاماتِ قیامت۔

أحکام:- اَحکامِ عملیہ جن پر فقہ مشتمل ہے، ان کو "السُّنَن" بھی کہا جاتا ہے۔

مَناقِب:- مَنقبۃ کی جمع ہے، یعنی صحابہ، صحابیات اور مختلف قبائل و امکنہ کے فضائل۔

جو کتاب ان آٹھوں مضامین پر مشتمل ہو اسے "جامع" کہا جاتا ہے، کجامع البخاری، وجامع الترمذی، اور صحیح مسلم کے بارے میں بعض علماء نے فرمایا کہ یہ "جامع" نہیں ہے کیونکہ اس میں تفسیر کا حصہ بہت کم ہے، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہ بھی "جامع" ہے اور اس میں تفسیر کی احادیث اگرچہ کتاب التفسیر میں بہت کم ہیں لیکن بہت سی احادیثِ تفسیر، صحیح مسلم ہی کے دیگر ابواب میں آگئی ہیں۔

۲-المَسانید: مُسنَد کی جمع ہے، "مسند" حدیث کی اس کتاب کو کہا جاتا ہے جس میں احادیث صحابہ کرام کی ترتیب سے جمع کی گئی ہوں، (وہ ترتیب خواہ حروف الهجاء کے مطابق ہو یا سابقیت فی الاسلام کے اعتبار سے یا افضلیتِ قبائل کے اعتبار سے) کمسند الامام احمد بن حنبل رحمه الله۔

۳-المعاجم: المُعْجَم کی جمع ہے، مشہور یہ ہے کہ معجم، حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں مؤلف، احادیث کو شیوخ کی ترتیب سے جمع کرے:- کالمعجم الکبیر، والمعجم الصغیر، والمعجم الأوسط للطبرانی۔

لیکن شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب مدظلہم نے اس تعریف کو غلط قرار دے کر صحیح تعریف یہ فرمائی ہے کہ: معجم حدیث کی وہ کتاب ہے جو حروفِ تہجی کی ترتیب پر لکھی گئی ہو، خواہ یہ ترتیب صحابہ کرامؓ میں ہو یا اساتذہ وشیوخ میں، اس تعریف کی رُو سے المسند اخص

اور المعجم اعم ہے۔[۱]

۴-**الاجزاء**: الجزء کی جمع ہے، "جامع" کے بیان میں جن مضامینِ ثمانیہ کا ذکر ہوا ہے ان میں سے کسی ایک مضمون کے مسئلۂ جزئیہ کی احادیث جس کتاب میں جمع کردی جائیں اس کو اصطلاحِ محدثین میں "الجزء" کہا جاتا ہے، کجزء القراءة للبخاری وجزء رفع الیدین لہٗ، یا مثلاً: ایک محدث نے رؤیتِ باری تعالیٰ کی احادیث ایک کتابچہ میں جمع کردیں، اس کو "الجزء" کہا جائے گا۔[۲]

۵-**الاربعینات**: جمع الاربعین، بمعنی "چہل حدیث"، اربعین اس کتاب کو کہتے ہیں جس میں چالیس حدیثیں کسی ایک باب یا ابوابِ متفرقہ کی ذکر کی گئی ہوں۔[۳]

۶-**المفرَد**: اُس کتابِ حدیث کو کہتے ہیں جن میں کسی ایک شخص کی حدیثیں جمع کی گئی ہوں، مثل احادیث ابی ہریرہؓ یا احادیث حذیفہؓ۔[۴]

۷-**الغریبة**: وہ کتاب جس میں کسی تلمیذ کی صرف وہ حدیثیں جمع کی گئی ہوں جن کی وہ اپنے شیوخ سے روایت کرنے میں متفرد ہے، یعنی جو کسی تلمیذ کے صرف تفردات پر مشتمل ہو۔[۵]

۸-**المشیخات**: جمع المشیخہ، وہ کتاب جس میں ایک یا متعدد شیوخ کی حدیثیں جمع کی گئی ہوں اور شیوخ میں کوئی ترتیب قائم نہ کی گئی ہو۔[۶]

---

(۱) لامع الدراری ج:۱ ص:۲۲۹ وکذا فی الرسالة المستطرفة ص: ۱۰۸، مزید چند معاجم کے نام یہ ہیں: معجم الصحابة لاحمد بن علی الهمدانی ومعجم الشیوخ لابی بکر الاسماعیلي، حوالۂ بالا۔

(۲) مزید چند اجزاء کے نام یہ ہیں: جزء ابن نجید (المتوفی ۳۶۵ھ)، وجزء الفیل لابی بکر عمرو بن السماک (المتوفی ۳۴۴ھ) بحوالہ "بُستان المحدثین" ص:۲۵۱، ۲۵۴۔

(۳) چند اربعینات کے نام یہ ہیں: الأربعین لأبی القاسم عبدالکریم القشیریؒ (المتوفی ۴۶۵ھ)، والأربعین لأبی بکر محمد بن حسین البغدادیؒ (المتوفی ۳۶۰ھ)، والأربعین لابن حجر العسقلانیؒ، بحوالہ "بُستان المحدثین" ص:۲۶۲۔

(۴) مقدمہ فتح الملہم اور جیسے کتاب الأفراد للدارقطنیؒ اور کتاب الأفراد لأبی حفص بن شاهینؒ، بحوالہ الرسالة المستطرفة ص:۹۵۔

(۵) مقدمہ فتح الملہم ج:۱ ص:۲۹۴۔

(۶) جیسے المشیخة للحافظ أبی یعلی الخلیلیؒ والمشیخة لأبی یوسف بن جَوَانؒ ومشیخة القاضی عیاضؒ ومشیخة الشیخ ابی حفص عمر بن محمد السهروردیؒ، حوالۂ سابقہ ص:۱۱۲۔

۹- **المستدرک**: وہ کتاب جس میں ایسی حدیثیں ذکر کی گئی ہوں جو کسی اور کتاب کی شرائط پر پوری اُترتی ہوں مگر اُس میں درج نہ ہوں، کالمستدرک للحاکم أبی عبداللہ النیسابوریؒ، کہ اس میں انہوں نے صحیحین پر استدراک کیا ہے، یعنی وہ حدیثیں ذکر کی ہیں جو ان کے نزدیک بخاری یا مسلم یا دونوں کی شرائط پر پوری اُترتی ہیں، مگر صحیحین میں موجود نہیں۔

۱۰- **الاَطراف**: طرف کی جمع ہے، وہ کتابِ حدیث جس میں حدیث کے شروع اور آخر کا صرف اتنا حصہ ذکر کیا گیا ہو جس سے پوری حدیث کو پہچانا جاسکے اور آخر میں اس حدیث کا حوالہ ذکر کردیا گیا ہو کہ فلاں فلاں کتب سے یہ حدیث لی گئی ہے۔[1]

۱۱- **الصحیح**: وہ کتابِ حدیث جس میں صرف احادیثِ صحیحہ ذکر کی گئی ہوں، اِلَّا یہ کہ متابعت یا استشہاد کے لئے حَسَن بھی آجاتی ہوں۔

تنبیہ:- جن مضامینِ ثمانیہ کا ذکر ''جامع'' کے بیان میں ہوا ہے، اگر کوئی کتاب ان میں سے صرف ایک مضمون پر مشتمل ہو تو اسے عموماً اسی مضمون کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے، مثلاً جو کتاب صرف اَحکامِ فقہیَّہ پر مشتمل ہو اسے ''السُّنَن'' کہا جاتا ہے، کسنن أبی داؤد وسنن النسائی وسنن ابن ماجة وسنن البیھقی، اور جو کتاب مثلاً صرف سیرت پر مشتمل ہو اسے ''السیرة'' کہا جاتا ہے، اور جو مناقب پر مشتمل ہو اسے ''المناقب''۔

۱۲- **المُستَخرَج**: یہ وہ قسم ہے جس میں کسی ایک یا زائد کتابوں کی احادیث کی وہ سندیں ذکر کی جائیں جن میں اصل کتاب کے مؤلف کا واسطہ نہ آئے، بلکہ وہ سندیں اس مؤلف کے شیخ یا اُوپر کے شیخ سے مل جائیں، اور اس عمل کو ''الاستخراج'' کہا جاتا ہے۔[2]

۱۳- **العِلَل**: اس قسم میں ان اسباب وعلل کا بیان ہوتا ہے جو سندِ حدیث میں موجبِ طعن ہیں، ککتاب العِلل للبخاری، وکتاب العِلل لمسلم، وکتاب العِلل للترمذی۔

۱۴- **المُسلسَلات**: المسلسَل اس حدیث کو کہا جاتا ہے جس کی روایت میں اس

---

(۱) جیسے اطراف الصحیحین لأبی مسعود ابراھیم بن محمد الدمشقی، اور أطراف الکتب الخمسة لأبی العباس احمد بن ثابت الأصبھانی اور اطراف الکتب العشرة للحافظ ابن حجرؒ۔ حوالہ بالا ص:۱۲۹۔

(۲) جیسے المستخرج علی صحیح مسلم لأبی نعیم الأصفھانی وعلی صحیح البخاری لأبی نعیم الأصبھانی (المتوفیٰ ۴۳۰ھ)۔

کی سند کے تمام راوی کسی ایک صفت یا خاص لفظ یا خاص فعل پر متفق ہوگئے ہوں، مثلاً کسی حدیث کی سند کے تمام راوی حفاظ ہوں، یا فقہاء ہوں، یا اس کے ہر راوی نے اس کی روایت کے وقت کوئی خاص کام کیا ہو، مثلاً: مصافحہ کیا ہو اور جن کتابوں میں ایسی حدیثیں جمع کی جائیں ان کو "المسلسَلات" کہا جاتا ہے۔[1]

(۱) جیسے المسلسل بالأوّلية لأبى طاهر عماد الدين احمد بن محمد الأصبهانىؒ (المتوفیٰ ۵۷۶ھ) اور جیسے الجوهر المفصلات فى الأحاديث المسلسلات لأبى القاسم قاسم بن محمد القرطبى المعروف بإبن طيلسانؒ (المتوفیٰ ۶۴۲ھ) اور المسلسلات الكبرىٰ لجلال الدين عبدالرحمٰن بن أبى بكر السيوطىؒ (المتوفیٰ ۹۱۱ھ) بحوالہ الرسالة المستطرفة ص:۷۱ تا ۷۳۔

مقدمة الكتاب

اُستاذِ محترم نے فرمایا:

الصِّحاحُ المجرَّدَة

کتبِ حدیث کی ایک قسم "الصحیح" کا بیان اُوپر ہو چکا ہے، مگر چونکہ ایسی کتابوں کو بھی تغلیبًا "الصحیح" کہہ دیا جاتا ہے جن میں "صحیح" کے علاوہ "حسن" وغیرہ احادیث بھی اصالۃً (مسائل پر استدلال کرنے کے لئے) آگئی ہوں، لہٰذا الصحاح کو ایسی کتابوں سے ممتاز کرنے کے لئے "المجرَّدة" کی قید بڑھادی جاتی ہے، "الصحیح المجرَّد" اس کتاب کو کہا جاتا ہے جس میں اصالۃً (یعنی مسائلِ دینیہ پر استدلال کرنے کے لئے) صرف صحیح حدیثیں ہوں، اگرچہ متابعت و استشہاد کے طور پر قدرے کم درجہ کی حدیثیں بھی ہوں، جیسے الصحیحین للبخاری ومسلم۔

اَوّل من صنَّف فی الصحیح المجرَّد

صحیح مجرَّد میں سب سے پہلی تصنیف جامع البخاری ہے، اور اس کے متصل بعد صحیح مسلم کی تکمیل ہوئی، "المؤطا للإمام مالک" اپنی جلالتِ شان کے باوجود صحیح مجرد میں شمار نہیں ہوسکتی، کیونکہ اس میں مرسل، منقطع اور بلاغیات بھی بکثرت موجود ہیں۔[1]

بلاغیات سے مراد وہ حدیثیں ہیں جو امام مالک نے لفظ "بلغنی" سے ذکر کی ہیں اور ان کی سند کا ابتدائی حصہ حذف کردیا ہے، یعنی تعلیقات کے قبیل سے ہیں۔

اشکال ہوتا ہے کہ ایسی حدیثیں تو بخاری میں بھی بصورتِ تعلیقات بکثرت موجود ہیں، اور مسلم میں بھی قلت کے ساتھ موجود ہیں، لہٰذا صحیحین کو بھی صحیح مجرد میں شمار نہیں کرنا چاہئے؟

جواب یہ ہے کہ صحیحین میں جو حدیثیں صورۃً منقطع نظر آتی ہیں، محدثین کی صراحت کے مطابق وہ بھی دراصل سب متصل ہیں، کیونکہ ان کی سندوں کو محض تخفیف یا کسی اور مصلحت

---

(۱) مقدمه فتح الملهم ج:۱ ص:۲۶۱ وكذا فى معرفة انواع علم الحديث لابن الصلاح ص:۸۴۔

سے وہاں حذف کردیا گیا ہے، لیکن جب ان کی سندوں کی تحقیق کی گئی تو اتصالِ سند ثابت ہوگیا اور جن احادیث معلقہ کو صیغہ جزم کے ساتھ ذکر کیا ہے وہ سب معیارِ صحت پر پوری اُتریں، چنانچہ بسااوقات وہی حدیث صحیح سند کے ساتھ بخاری یا مسلم میں دوسری جگہ موجود ہوتی ہے، یا کسی اور کتاب میں اس کی سند قوت اور صحت کے ساتھ مل جاتی ہے، شیخ عمرو بن الصلاح نے اس کی صراحت کی ہے۔[۱]

"الصحاح الستة" کا لفظ جو مشہور ومعروف ہے، اس میں صحیحین کے علاوہ جامع ترمذی، سنن ابی داؤد، سنن نسائی اور سنن ابنِ ماجہ کو شمار کیا جاتا ہے، لیکن لفظ "صحاح" کا اطلاق ان چار کتابوں پر حقیقت کے اعتبار سے نہیں، کیونکہ ان کتابوں میں حَسَن وغیرہ احادیث بھی بڑی تعداد میں موجود ہیں، حتیٰ کہ سنن ابنِ ماجہ میں تو متعدد حدیثیں نہایت ضعیف ہیں، اور بعض کو تو موضوع بھی کہا گیا ہے، لہٰذا ان کو صحاح میں شمار کرنا صحیح نہیں، محض تغلیباً صحاح میں شمار کیا جاتا ہے۔

طبقاتُ کتب الحدیث من حیث الصحة والشهرة والقبول

صحت وشہرت اور قبولیت کے اعتبار سے حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے کتبِ حدیث کے چار طبقات بیان کئے ہیں:-[۲]

الطبقة الأُولیٰ:[۳]- یہ تین کتابوں میں منحصر ہے، صحیح بخاری، صحیح مسلم اور المؤطا لمالکؒ، مؤطا مالک کی تمام احادیث مرفوعہ محدثین کے نزدیک صحیح ہیں، اور جب تک بخاری اور مسلم کی تألیف نہیں ہوئی تھی، قرآنِ کریم کے بعد اس کو صحیح ترین کتاب سمجھا جاتا تھا، حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے:-

---

(۱) كذا فى مقدمة النووى ص:۱۴ وكذا فى معرفة انواع علم الحديث ص: ۹۲ تا ۹۴۔

(۲) حجة الله البالغة ج:۱ باب:۷۷ ص:۳۸۱۔

(۳) حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے طبقۂ اولیٰ کے بارے میں فرمایا کہ اگر کسی کتاب میں دو صفات کامل طور پر جمع ہوجائیں تو اس کتاب کا شمار "طبقۂ اُولیٰ" میں ہوگا، پہلی صفت "الصحة" اور دوسری صفت "الشهرة"۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: حجة الله البالغة ج:۱ ص:۳۸۱۔

ما علی وجه الارض بعد کتاب اللہ اَصحُّ من کتابِ مالک. (۱)

لیکن چونکہ صحیحین میں مؤطا کی تمام احادیثِ مرفوعہ شامل کردی گئی ہیں، اس لئے متاخرین کی نظریں زیادہ تر بخاری ومسلم پر مرکوز ہوگئیں، اور مؤطا کی شہرت کی جگہ ان دونوں کتابوں نے لے لی، کیونکہ یہ دونوں کتابیں مؤطا کی احادیثِ مرفوعہ سے تقریباً دس گنی زیادہ احادیث پر مشتمل ہیں۔

الطبقة الثانية (۲):- اس طبقہ میں جامع ترمذی، سنن ابی داؤد اور سنن نسائی الصغریٰ شامل ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:-

کاد مسند احمد یکون من جملة هذه الطبقة. (۳)

احقر کا خیال ہے کہ سنن ابنِ ماجہ اور **"المختارة لضياء الدين المقدسی"** کا شمار بھی اسی طبقہ میں ہے۔

الطبقة الثالثة (۴):- اس میں **سنن الدارقطنی، کتب البیهقی والطحاوی والطبرانی، مصنف إبن أبی شيبة، مصنف عبدالرزاق، مسند أبی داؤد الطيالسی** وغیرہ شامل ہیں۔

اس طبقہ کی کتابوں میں صحیح، حسن، ضعیف، معروف، غریب، شاذ، منکر، خطاء، صواب، ثابت، مقلوب احادیث ہیں، اگرچہ ان پر نکارتِ مطلقہ کا حکم بھی نہیں لگایا جاسکتا۔ (۵)

---

(۱) **مقدمه فتح الملهم** ج:۱ ص:۲۶۱۔ نیز دیکھئے: **معرفة انواع علوم الحديث لابن الصلاح** ص:۸۴۔

(۲) حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ کی ذکر کردہ تفصیل کے مطابق ''طبقۂ ثانیہ'' میں وہ کتب شمار ہوں گی جن کے مؤلفین وثوق، عدالت اور حفظ میں مشہور ہوں، اور فنونِ حدیث میں بھی ماہر ہوں اور جن شرائط کو انہوں نے اپنے اُوپر لازم کیا ہے ان میں کبھی تساہل سے کام نہ لیا ہو اور ان کے بعد ہر زمانہ کے محدثین اور فقہاء نے ان کتابوں کو قبول کیا ہو، البتہ اس طبقہ کی کتب طبقۂ اُولیٰ کی کتب کے درجہ کو نہیں پہنچتیں ......الخ۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: **حجة الله البالغة** ج:۱ ص:۳۸۴۔

(۳) **مقدمه فتح الملهم** ج:۱ ص:۲۹۲ نیز **حجة الله البالغة** ج:۱ ص:۳۸۴۔

(۴) اس طبقہ میں ان مسانید، جوامع اور مصنفات کو شمار کیا گیا ہے جو حضرت امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ کے زمانہ سے پہلے اور ان کے زمانہ میں اور ان کے بعد وجود میں آئیں، اس طبقہ کی کتب میں ہر قسم کی احادیث ہوتی ہیں اور طبقۂ ثانیہ کی کتب کی طرح یہ کتب زیادہ مشہور ومعروف نہیں ہوئیں ....الخ۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: **حجة الله البالغة** حوالۂ بالا۔

(۵) **مقدمه فتح الملهم** ج:۱ ص:۲۹۲۔

الطبقة الرابعة:[۱]۔ اس طبقہ میں مندرجہ ذیل کتبِ حدیث کو شمار کیا جاتا ہے: **کتاب الضعفاء لإبن حبان، وکامل ابن عدی، وکتب الخطیب و ابی نعیم والجوزقانی وابن عساکر، وابن نجار، والدیلمی. وکاد مسند الخوارزمی یکون من هٰذه الطبقة۔**
اس طبقہ کی کتب میں اسرائیلیات، موقوفات، کلامِ حکماء و واعظین کو بھی جمع کردیا گیا ہے۔[۲]

الصحاح المجرَّدة الزائدة على الصحيحين

صحیحین کے علاوہ بھی کئی کتابوں کو ان کے مصنّفین نے "صحاحِ مجردہ" میں شمار کیا ہے جو یہ ہیں:

۱- **المستدركِ للحاكم ابی عبدالله النيسابوری.**

۲- **وصحيح ابن خزيمة.**

۳- **وصحيح ابن حبان.**

۴- **والسنن الصحاح لسعيد بن السكن.**

۵- **والمختارة لضياء الدين المقدسی.**

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اگرچہ ان کے مؤلفین نے جو حدیثیں اپنی ان کتابوں میں ذکر کی ہیں، وہ سب ان کے نزدیک معیارِ صحت پر پوری اُترتی تھیں، مگر ناقدینِ حدیث نے صراحت کی ہے کہ ان میں سے ہر کتاب میں غیرِ صحیح احادیث بھی بکثرت آگئی ہیں، حتیٰ کہ مستدرک حاکم میں تو علامہ ذہبی رحمہ اللہ نے تقریباً سو حدیثیں موضوع بھی شمار کی ہیں۔[۳]

---

(۱) اس طبقہ میں ان کتب کا شمار ہوتا ہے جن کے مؤلفین نے ایک طویل زمانہ کے بعد اس بات کا قصد کیا کہ ان روایات کو جمع کریں جو طبقۂ اُولیٰ اور ثانیہ کی کتب میں نہیں تھیں ....الخ۔ مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: **حجة الله البالغة** ج:۱ ص:۳۸۵۔

(۲) **مقدمه فتح الملهم** حوالۂ بالا۔

(۳) اور ان کو ایک رسالہ میں جمع کردیا ہے۔ (**مقدمه فتح الملهم** ج:۱ ص:۲۸۲) رفیع۔

قال الذهبی: وهٰذا الأمر مما يتعجب منه فان الحاكم كان من الحفاظ البارعين فی هٰذا الفن ويقال ان السبب فی ذٰلک انه صنفه فی اواخر عمره وقد عثرته غفلة وكان ميلاده ۳۲۱هـ ووفاته ٤٠٥هـ فيكون عمره اربعًا وثمانين سنة. وقال الحافظ ابن حجر: انما وقع للحاكم التساهل لأنه سوّد الكتاب لينقحه فعاجلته المنية ولم يتيسر له تحريره وتنقيحه، قال وقد وجدت فی قريب نصف الجزء الثانی من تجزئة من المستدرک "الى هنا انتهى املاء الحاكم" قال وما عدا ذٰلک من الكتاب لا يؤخذ عنه الّا بطريق الاجازة، والتساهل فی القدر المملٰى قليل بالنسبة الٰى ما بعده. مقدمه فتح الملهم ج:۱ ص:۲۸۳. رفیع۔

لہٰذا درحقیقت ان میں سے کسی کتاب کو بھی ''صحیح مجرد'' نہیں کہا جاسکتا، حاصل یہ ہوا کہ حقیقت میں ''صحیح مجرد'' صرف دو ہی کتابیں ہیں: صحیح البخاری اور صحیح مسلم۔

منازل الصحاح الستة

ما قبل کی تفصیل سے معلوم ہو چکا ہے کہ صحاحِ ستہ اپنی صحت وشہرت اور قبولیت کے اعتبار سے باہم متفاوت ہیں، چنانچہ ان میں مندرجہ ذیل ترتیب ہے:۔

۱- صحیح بخاری۔

۲- صحیح مسلم۔

۳- سنن ابی داؤد والنسائی۔

۴- جامع الترمذی۔

۵- سنن ابن ماجہ۔

اور اس ترتیب کی وجہ یہ ہے کہ رواۃ کے طبقاتِ خمسہ جو ہم نے شروع میں بیان کئے ہیں، ان میں سے طبقۂ اُولیٰ کو امام بخاری رحمہ اللہ بیشتر اختیار کرتے ہیں اور طبقۂ ثانیہ کو احیاناً، اور امام مسلم رحمہ اللہ پہلے اور دوسرے دونوں طبقوں کو بکثرت لیتے ہیں اور کبھی ضمناً و استشہاداً تیسرے کو بھی لے لیتے ہیں، اور امام ابوداؤد اور امام نسائی تیسرے کو بھی بکثرت لیتے ہیں، اور ترمذی طبقۂ رابعہ کو بھی بکثرت لیتے ہیں، اور ابن ماجہ چاروں طبقوں کے علاوہ پانچویں طبقہ کو بھی لے آتے ہیں۔[1]

مذاهب مؤلفی الصحاح الستة فی الفروع

ان چھ ائمۂ حدیث کے مذاہبِ فقہیّہ کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں، کیونکہ ان میں سے کسی نے اپنے فقہی مذہب کی خود صراحت نہیں کی، چنانچہ بعض علماء کا خیال ہے کہ یہ سب کے سب علی الاطلاق ائمۂ مجتہدین ہیں کسی کے مقلد نہیں، اور بعض کا خیال ہے کہ ان میں

---

(۱) اسی سے مؤلفینِ صحاحِ ستہ کی شروط بھی معلوم ہو گئیں، کہ بخاری کی شرط طبقۂ اُولیٰ ہے، مسلم کی شرط اُولیٰ وثانیہ ہے، ابوداؤد ونسائی کی شرط اُولیٰ، ثانیہ اور ثالثہ ہے، ترمذی کی شرط اُولیٰ، ثانیہ، ثالثہ اور رابعہ ہے، اور ابن ماجہ کی شرط پانچوں طبقات ہیں، اسی لئے منازلِ صحاحِ ستہ کی بحث کو مقدمہ فتح الملهم ج:۱ ص:۲۶۲ میں ''شروط البخاری ومسلم'' کے عنوان میں ذکر کیا ہے۔ (هذا التعليق من الأستاذ حفظهم الله)

سے کوئی مجتہد نہیں اور ان کا مذہب عامۃ المحدثین کا ہے کہ نہ مقلد ہیں نہ مجتہد، اور بعض نے تفصیل کی ہے، پھر اس تفصیل میں بھی اختلاف ہے۔

حضرت مولانا الامام الحافظ سیّد محمد انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کی رائے بعض دلائل کی بناء پر یہ ہے کہ امام بخاریؒ تو بلا شک وشبہ مجتہدِ مطلق ہیں، اور ان کی کتاب اس پر شاہدِ عدل ہے، عام طور سے جو امام بخاریؒ کا شافعی ہونا مشہور ہے، وہ اس وجہ سے کہ مسائلِ مشہورہ[1] میں ان کا مذہب امام شافعی کے موافق ہے، مگر یہ موافقت ان کے شافعی ہونے کی دلیل نہیں بن سکتی، اس لئے کہ جتنے مسائل میں امام بخاریؒ نے امام شافعیؒ کی موافقت کی ہے، تقریباً اتنے ہی مسائل میں امام ابوحنیفہؒ کی موافقت کی ہے، نیز یہ کہنا بھی امام بخاریؒ کے شافعی ہونے کی دلیل نہیں بن سکتا کہ امام بخاریؒ امام حُمیدیؒ کے شاگرد ہیں اور حُمیدی شافعی ہیں، اس لئے کہ امام بخاریؒ امام اسحاق بن راہویہؒ کے بھی شاگرد ہیں جو حنفی ہیں، نیز کثیر مسائل میں امام بخاریؒ نے امام شافعیؒ کی مخالفت بھی کی ہے۔

امام ابوداوٗدؒ اور نسائیؒ دونوں حنبلی ہیں، حافظ ابنِ تیمیہؒ نے اس کی صراحت کی ہے، اور دونوں کتابوں کے انداز سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے[2]، اور امام ترمذیؒ شافعی ہیں، انہوں نے اپنی پوری کتاب میں سوائے مسئلہ "اِبْراد بالظُّھر" کے کسی مسئلہ میں امام شافعیؒ سے اختلاف نہیں کیا۔

اور امام مسلمؒ اور ابن ماجہؒ کے بارے میں حضرت شاہ صاحبؒ کا ارشاد یہ ہے کہ ان کا مذہب معلوم نہیں ہوسکا، اور امام مسلمؒ کا شافعی ہونا جو مشہور ہے اس کی بنیاد صحیح مسلم کے تراجم ہیں جو بیشتر شافعی مذہب کے موافق ہیں، لیکن یہ بنیاد صحیح نہیں، کیونکہ تراجم امام مسلمؒ نے خود قائم نہیں کئے، بعد کے لوگوں نے قائم کئے ہیں، جیسا کہ آگے بھی بیان ہوگا، اور بعض حضرات نے امام مسلمؒ کو مالکی قرار دیا ہے اور بعض نے اہلِ حدیث[3] اور بعض نے مجتہدِ مطلق۔[4]

---

(۱) مثلاً: رفع الیدین والجھر بالتأمین وغیرھما، کذا فی حاشیۃ لامع الدراری علی جامع البخاری ص:۱۵۔ (من الأستاذ حفظھم اللہ)۔

(۲) اگرچہ بعض دوسرے حضرات نے ان دونوں کو شافعی کہا ہے۔ (لامع الدراری ج:۱ ص:۱۶۱) من الاستاذ حفظھم اللہ.

(۳) یہاں اہلِ حدیث سے ہمارے زمانے کے غیر مقلد ہرگز مراد نہیں ہیں، بلکہ عامۃ المحدثین کا مسلک مراد ہے۔ (من الاستاذ حفظھم اللہ)

(۴) مقدمہ فیض الباری ج:۱ ص:۵۸، نیز تفصیل کے لئے دیکھئے: مقدمہ لامع الدراری ج:۱ ص:۱۵۸ تا ۱۶۴۔

ترجمۃُ الإمام مسلمؒ

إسمه ونسبهٗ وكنيته ومولده

هو الامام الهمام الحافظ الحجة ابوالحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد بن كوشاذ[1] القشيري[2] النيشافوري رحمه الله۔ قشیری عرب کے مشہور قبیلہ ''قشیر'' کی طرف نسبت ہے، ولاءً آپ اسی قبیلہ سے منسوب ہیں اور نیشاپور، خراسان کا بڑا شہر ہے، یہاں آپ کی ولادت ۲۰۲ھ یا ۲۰۴ھ یا ۲۰۶ھ میں ہوئی، آخری قول کو ابن الاثیرؒ نے ''جامع الاصول'' میں اختیار کیا ہے۔[3]

سماعهٗ

امامؒ نے سماعِ حدیث کا آغاز ۲۱۸ھ میں کیا اور بلخ (شمالی افغانستان)، خراسان، رے، عراق، مصر اور حجاز وغیرہ ممالک کے کثیر شیوخ سے علمِ حدیث حاصل کیا، آپؒ کے مشہور ترین اساتذہ میں سے یحییٰ بن یحییٰ، اسحاق بن راہویہ، امام احمد بن حنبل، عبداللہ بن مسلمہ قعنبی، محمد بن مہران اور ابوبکر بن ابی شیبہ وغیرہم ہیں، آپ نے امام ابوزُرعہ رحمہ اللہ سے بھی ایک حدیث اپنی

---

(۱) كذا في سير اعلام النبلاء ج:۱۲ ص:۵۵۸ ووفيات الاعيان ج:۵ ص:۱۹۴ واكمال تهذيب الكمال ج:۱۱ ص:۱۷۰، البتہ شذرات الذهب ج:۲ ص:۱۴۴ میں ''ورد بن كوشان'' مذکور ہے لیکن وہاں حاشیہ میں ہے: ''وفي النسخ كوشاذ'' نیز بُستان المحدثين ص:۲۷۸ میں ''ورد بن كرشاد'' مذکور ہے، لیکن ہمیں کسی اور کتاب میں ''ورد بن كرشاد'' نہیں ملا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۲) اختلف فيه: هل هو قشيرى من انفسهم ام من مواليهم؟ قال الامام ابن الصلاح ''من انفسهم'' وكثير من اهل الحديث والتراجم يقولون فيه ''القشيرى'' مطلقًا والصحيح انه من مواليهم وذكر الذهبى هذا احتمالًا فقال: ''فلعله من موالى قشير (كذا فى الكتاب المسمّٰى بـ''الامام مسلم بن الحجاج ومنهجه فى الصحيح'' ج:۱ ص:۱۱،۱۲، وسير اعلام النبلاء ج:۱۲ ص:۵۵۸) وقشير كما جاء فى تهذيب الاسماء واللغات (ج:۲ ص:۸۹) من قبائل العرب. (من الاستاذ حفظهم الله).

(۳) بُستان المحدثين صفحہ:۱۷۹، علامہ نوویؒ نے ''مقدمہ شرح'' میں صفحہ:۱۲ پر امام مسلمؒ کی وفات کی تاریخ ۲۶۱ھ لکھی ہے اور فرمایا ہے کہ: ''وهو ابن خمس وخمسين سنة'' اس سے بھی سنِ ولادت ۲۰۶ھ ہی متعین ہوتا ہے۔ (من الاستاذ حفظهم الله)

صحیح میں روایت کی ہے۔[۱] آپ نے اپنے جن اساتذہ سے حاصل کی ہوئی حدیثیں اپنی کتاب "الجامع الصحیح" میں درج کی ہیں، ان اساتذہ کی تعداد علامہ مِزّیؒ نے ۲۱۲ بیان کی ہے اور علامہ ذہبیؒ نے ۲۱۳۔[۲]

امام بخاریؒ سے تعلق

امام بخاریؒ بھی آپ کے جلیل القدر استاذ ہیں، خاص طور پر آپ نے عِلَلِ حدیث میں ان سے بہت استفادہ کیا، اس سلسلے میں ایک واقعہ بھی مشہور ہے کہ ایک مرتبہ امام مسلمؒ نے امام بخاریؒ کے سامنے ایک حدیث اور اس کی سند پڑھنے کے بعد ان سے پوچھا: "تعرف بهٰذا الاسناد حديثًا؟" امام بخاریؒ نے فوراً جواب دیا: "اِلّا أنه معلولٌ" یہ سن کر امام مسلمؒ نے باصرار پوچھا کہ آپ اس کی علت بیان فرمادیں، امام بخاریؒ نے اس کی علت بھی ذکر فرمائی اور پھر اس حدیث کو غیر معلول سند سے بھی بیان فرمایا، یہ سن کر امام مسلمؒ نے فرمایا:-

ولا يبغضك اِلّا حاسدٌ وأشهد أنّه ليس فى الدنيا مثلك.[۳]

امام مسلمؒ اپنے اس استاذ یعنی امام بخاریؒ کی دل و جان سے قدر کرتے اور بہت احترام کرتے تھے، مشہور محدث محمد بن یعقوب فرماتے ہیں:

"رأيت مسلم بن الحجاج بين يدى البخارى يسألهٗ سوال الصبى."[۴]

اور ایک روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ امام صاحبؒ نے امام بخاریؒ کی پیشانی پر بوسہ دیا اور عرض کیا:-

---

(۱) وہ روایت یہ ہے: "حدثنى عبيدالله بن عبدالكريم ابوزرعة (الٰى قوله) عن عبدالله بن عمر قال: كان من دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم "اللّٰهم انى اعوذ بك من زوال نعمتك وتحوّل عافيتك وفجاءة نقمتك وجميع سخطك" صحيح مسلم ج: ۲ ص: ۳۵۲، باب اكثر اهل الجنة الفقراء واكثر اهل النار النساء .... الخ.

(۲) "الامام مسلم بن الحجاج ومنهجهٗ فى الصحيح" ج:۱ ص:۵۵ بحوالہ تهذيب الكمال۔

(۳) سير اعلام النبلاء ج:۱۲ ص:۴۳۶، ۴۳۷، وتاریخِ بغداد ج:۲ ص:۲۹، وكذا فى النكت على ابن الصلاح ج:۲ ص:۷۱۷ تا ۷۲۰۔

(۴) تاریخِ بغداد ج:۲ ص:۲۹۔

دعنی أقبل رجلیک یا استاذ الأستاذین، وسید المحدثین وطبیب الحدیث فی علله.[۱]

آپ نے امام بخاریؒ سے طویل عرصہ تک استفادہ کیا، جب امام ذہلیؒ اور امام بخاریؒ کے درمیان ''خلقِ قرآن'' کے مسئلہ پر اختلاف ہوا تو آپؒ نے امام بخاریؒ کا ساتھ دیا اور جو حدیثیں امام ذہلیؒ سے حاصل کر کے لکھی تھیں وہ تمام احادیث انہیں واپس لوٹا دیں۔[۲]

لیکن اس کے باوجود آپ نے امام بخاریؒ کی کوئی روایت اپنی کتاب ''الجامع الصحیح'' میں نقل نہیں فرمائی، اس کی وجہ یہ ذکر کی گئی ہے کہ امام بخاریؒ کی روایت کردہ بہت سی احادیث میں دونوں کے استاذ مشترک تھے، اگر امام مسلمؒ وہ روایات امام بخاریؒ کے حوالے سے نقل کرتے تو امام مسلمؒ کی سند نازل ہو جاتی، اس لئے ان کی احادیث اپنی صحیح میں شامل نہیں کیں تا کہ ان کی سند عالی رہے۔[۳]

شأنه وعَبقَریَّته فی علم الحدیث

امام اسحاق بن راہویہؒ جو آپ کے استاذ ہیں، انہوں نے آپ کا ذکر کیا اور آپ کے مستقبل کے بارے میں بطورِ تعجب فرمایا: ''ایُّ رجل یکون هٰذا؟''[۴] ابو قریش[۵] جو مشہور حافظِ

---

(۱) تاریخِ بغداد ج:۱۳ ص:۱۰۲، و مقدمه فتح الملهم ج:۱ ص:۱۵۰۔

(۲) تاریخِ بغداد ج:۱۳ ص:۱۰۳، وشذرات الذهب ج:۱ ص:۱۴۴۔

(۳) ''الامام مسلم بن الحجاج ومنهجه فی الصحیح'' ج:۱ ص:۱۵۲، نیز اس کی ایک وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ جب امام مسلمؒ نے امام ذہلیؒ کی روایت کردہ احادیث کو اپنی کتاب میں ذکر نہیں کیا تو شاید اس لئے مناسب نہیں سمجھا کہ امام بخاریؒ کی روایات کو اپنی کتاب میں ذکر کریں تا کہ امام ذہلیؒ کے دل میں کوئی میل پیدا نہ ہو۔ حافظ ابنِ حجرؒ نے امام مسلمؒ کے اس طرزِ عمل کی تعریف فرماتے ہوئے لکھا: ''وقد أنصف مسلم فلم یحدّث فی کتابه عن هٰذا ولا عن هٰذا.'' هدی الساری ص:۴۹۱۔

(۴) تهذیب الکمال ج:۲۸ ص:۵۰۶، وتذکرة الحفاظ ج:۲ ص:۵۸۹، ومقدمه فتح الملهم ج:۱ ص:۲۷۹ اور سیر اعلام النبلاء ج:۱۲ ص:۵۶۳، ۵۶۴۔

(۵) هو ابو قریش محمد بن جُمعة بن خَلف، معاصر الامام مسلم وهو من الحفاظ، (لیراجع مقدمة شرح النووی صفحة:۱۵۔ رفیع)

حدیث ہیں اور امام مسلمؒ کے معاصر ہیں، وہ فرماتے ہیں: "حفاظ الدنیا اربعة[۱] وذكر منهم مسلما"۔[۲]

امام مسلمؒ کے رفیقِ خاص اور تلمیذِ خاص احمد بن مسلمہ فرماتے ہیں کہ: امام ابوزرعہ اور امام ابوحاتم جیسے ائمہ حدیث امام مسلمؒ کو احادیثِ صحیحہ کی معرفت میں اپنے زمانہ کے تمام مشائخ پر مقدم سمجھتے تھے۔[۳]

بُستان المحدثین میں حضرت شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام مسلمؒ کے عجائب میں سے یہ ہے کہ: "انه ما اغتاب احدًا ولا ضرب ولا شتم."[۴]

تلامیذہٗ

حفاظِ حدیث اور کبار ائمہ میں سے ایک کثیر تعداد آپ کی شاگرد ہے، امام ترمذیؒ نے بھی ایک حدیث آپ سے روایت کی ہے۔[۵]

نیز ابوحاتم رازی احمد بن سلمہ، ابوبکر بن خزیمۃ، ابوعوانہ الاسفرائنی اور عبدالرحمٰن بن ابی حاتم رحمہم اللہ جیسے جلیل القدر ائمہ حدیث بھی آپ کے شاگرد ہیں۔[۶]

---

(۱) یہی بات حضرت مولانا احمد علی سہارنپوری صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مقدمہ صحیح البخاری میں محمد بن بشارؒ کے حوالے سے نقل فرمائی ہے: "عن محمد بن بشار شيخ البخاری ومسلم قال: "حفاظ الدنيا اربعة، أبوزرعة بالرَّیٔ، ومسلم بن الحجاج بنيسابور، وعبدالله بن عبدالرحمٰن الدارمی بسمرقند، ومحمد بن اسماعيل ببخاریٰ." رفیع

(۲) مقدمه فتح الملهم ج:۱ ص:۲۷۹، وسير اعلام النبلاء ج:۱۲ ص:۵۶۴۔

(۳) حوالۂ بالا، وسير اعلام النبلاء ج:۱ ص:۵۶۳، وتذكرة الحفاظ للذهبیؒ ج:۲ ص:۲۸۹، وتاریخِ بغداد ج:۱۳ ص:۱۰۱ اور تهذيب التهذيب ج:۵ ص:۴۰۷۔

(۴) بُستان المحدثين ص:۲۸۰۔

(۵) مقدمه فتح الملهم ج:۱ ص:۲۷۹ اور تهذيب الكمال ج:۲۷ ص:۵۰۴۔ وہ حدیث امام ترمذیؒ نے جامع الترمذی، "باب ما جاء فی احصاء هلال شعبان لرمضان" میں ان الفاظ کے ساتھ نقل کی ہے: "حدثنا مسلم بن الحجاج (الٰی قوله) عن أبی هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: احصوا هلال شعبان لرمضان." (الحديث)

(۶) مقدمه شرح النووی ص:۱۲، وتهذيب الكمال ج:۲۷ ص:۵۰۵۔

وفاتهٗ

آپ کی وفات سن ۲۶۱ھ میں اتوار کی شام ۲۴/رجب کو خراسان ہی میں ہوئی، اور وفات کا واقعہ بھی عجیب ہوا، جو آپ کے اشتغال بالحدیث کی عجیب مثال ہے، ایک مجلس میں آپ سے ایک حدیث پوچھی گئی جو آپ کو اس وقت مستحضر نہ تھی، آپ گھر تشریف لائے اور اپنی یادداشتوں اور کتابوں میں اس حدیث کو تلاش کرنے لگے، آپ کو بھوک لگی ہوئی تھی، قریب ہی ایک ٹوکری کھجور کی بھری رکھی تھی، آپ ایک ایک کھجور اس میں سے لے کر کھاتے جاتے اور حدیث تلاش کرتے رہے، پوری رات اسی انہاک میں گزر گئی، صبح ہوئی تو کھجوریں ختم ہو چکی تھیں، وہ حدیث تو مل گئی لیکن کھجوروں کا واقعہ آپ کی موت کا سبب بنا، آپ کا مزار خراسان میں مرجعِ خلائق ہے۔[۱]

وفات کے بعد آپ کے شاگرد مشہور امامِ حدیث ابوحاتم رازی رحمۃ اللہ علیہ نے آپ کو خواب میں دیکھا اور حال دریافت کیا، تو فرمایا: ''ان اللہ أباح لی الجنة أتبوّأ منها حيث أشاء.''[۲]

مشہور محدث علامہ ابوعلی زغوریؒ کو کسی نے خواب میں دیکھا اور پوچھا: کس عمل سے تمہاری نجات ہوئی؟ زغوریؒ نے صحیح مسلم کے ایک جزء کی طرف اشارہ کر کے فرمایا: ''اس جزء کی بدولت جو میرے ہاتھ میں ہے!''[۳]

تصانیفهٗ

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کی تصانیف ''صحیح مسلم'' کے علاوہ بھی بہت ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:-[۴]

---

(۱) مرقاة المفاتيح ج:۱ ص:۶۰، مقدمه فتح الملهم ج:۱ ص:۲۸۰، تاریخِ بغداد ج:۱۳ ص:۱۰۳، تهذيب الكمال ج:۲۷ ص:۵۰۷۔ لیکن ناچیز کا پچھلے سال ایران جانا ہوا تو یہ افسوناک اطلاع ملی کہ آپ کا مزار اب تلاش کرنا مشکل ہے کیونکہ اُس کے آثار اب باقی نہیں رہے، إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ۔ رفیع ۱۱/شعبان ۱۴۲۶ھ

(۲) تهذيب الكمال في اسماء الرجال ج:۲۷ ص:۵۰۶، تاريخ دمشق لابن عساكر ج:۵۸ ص:۹۲، تاریخِ بغداد ج:۱۳ ص:۱۰۱۔

(۳) صيانة صحيح مسلم من الاخلال والغلط لابن الصلاح ص:۱۷، تاریخِ بغداد ج:۱۳ ص:۱۰۱، تهذيب الكمال ج:۲۷ ص:۵۰۶۔

(۴) مقدمه فتح الملهم ج:۱ ص:۲۸۰، بُستان المحدثين ص:۲۸۰، وكذا في تذكرة الحفاظ ج:۲ ص:۵۹۰۔

۱- المسند الكبير على اسماء الرجال.

۲- كتاب العلل.

۳- كتاب اوهام المحدثين.

۴- كتاب التمييز.

۵- كتاب من ليس له الا راو واحدٌ.

٦- كتاب طبقات التابعين.

۷- كتاب المخضرمين.

۸- كتاب رواة الاعتبار.

۹- كتاب افراد الشاميّين.

۱۰- كتاب مشائخ مالك.

۱۱- كتاب مشائخ شعبة.

۱۲- كتاب مشائخ الثوری.

۱۳- آپ کی تصانیف میں سب سے زیادہ عظیم الشان، جلیل القدر، مشہور ترین کتاب "الجامع الصحیح" ہے، جس کے درس کی سعادت بحمد اللہ ہم حاصل کر رہے ہیں، اس کی خصوصیات اور ضروری تعارف ہم آگے بیان کریں گے۔

اختلاف الشیخین فی الحدیث المعنعن

"حدیث مُعَنْعَن" اس حدیث کو کہتے ہیں جو بلفظ "عن" روایت کی جائے، اور اس طرح روایت کرنے کو "عَنْعَنَہ" کہتے ہیں، لفظ "عن" سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ راوی نے یہ حدیث مروی عنہ سے بالواسطہ حاصل کی ہے یا بلا واسطہ؟ یعنی اس اسناد میں عقلاً اتصال کا احتمال بھی ہوتا ہے اور انقطاع کا بھی، لہٰذا ائمہ حدیث کے سامنے یہ سوال پیدا ہوا کہ ایسی سند کو متصل قرار دیا جائے یا منقطع؟ اگر منقطع قرار دیا جائے گا تو حدیث کو صحیح نہیں کہا جاسکتا، اس لئے کہ صحتِ حدیث کے لئے اتصالِ سند شرط ہے، اور اگر متصل قرار دیا جائے تو دیگر شرائطِ صحت پائی جانے کی صورت میں وہ حدیث صحیح ہوگی، حاصل یہ ہے کہ حدیثِ معنعن کو صحیح یا غیر صحیح قرار دینے کے لئے یہ ضروری تھا کہ یہ طے کیا جائے کہ یہ حدیث متصل ہے یا منقطع؟

حدیثِ مُعنعن کو کن شرائط کے ساتھ متصل قرار دیا جائے؟ اس میں دو شرطیں تو متفق علیہ ہیں۔ ۱-ایک یہ کہ عنعنہ کرنے والا راوی مدلس نہ ہو۔ ۲-دوسری یہ کہ اس راوی اور اس کے مروی عنہ کے درمیان معاصرت ثابت ہو۔ ۳-ایک تیسری شرط ہے جس میں شیخینؒ کا اختلاف ہوا، یعنی علی بن المدینی اور امام بخاری رحمہما اللہ کے نزدیک حدیثِ معنعن کو متصل قرار دینے کے لئے تیسری شرط بھی ہے، اور وہ یہ کہ ان دونوں کے درمیان عمر بھر میں کم از کم ایک بار ملاقات کا ثبوت بھی کسی دلیل سے ہو جائے۔

یہ تینوں شرطیں پائی جائیں تو ان کے نزدیک حدیثِ معنعن کو متصل قرار دیا جائے گا اور اگر تیسری شرط مفقود ہو تو توقف کیا جائے گا، یعنی اس کے متصل یا منقطع ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، چنانچہ اسے صحیح یا غیر صحیح بھی نہیں کہا جاسکے گا، لہٰذا وہ حدیث قابلِ استدلال بھی نہیں ہوگی۔

امام مسلم رحمہ اللہ کے نزدیک حدیثِ معنعن کو متصل قرار دینے کے لئے صرف پہلی دو شرطیں کافی ہیں، یعنی راوی کا مدلس نہ ہونا، اور راوی اور مروی عنہ کے درمیان معاصرت کا ثبوت کافی ہے، "لقاء ولو مرةً" کا ثبوت ضروری نہیں۔

فریقین کے دلائل سمجھنے کے لئے مندرجہ ذیل تین مقدمات ذہن نشین کرلینا ضروری ہے:-

المقدمة الأُولٰی

پہلا مقدمہ یہ ہے کہ حدیثِ معنعن کو راوی نے اگر واسطہ ترک کر کے روایت کیا ہو، یعنی راوی اور مروی عنہ کے درمیان واسطہ تھا مگر راوی نے اسے ذکر نہیں کیا تو ظاہر ہے کہ یہ انقطاع ہے اور ایسے انقطاع کی تین قسمیں ہیں:-

۱-اِرسالِ جلی۔ ۲- اِرسالِ خفی۔ ۳- تدلیس۔

اِرسالِ جلی یہ ہے کہ انقطاع بالکل واضح ہو بہ سبب اس کے کہ راوی اور مروی عنہ کے درمیان معاصرت ہی نہ ہو، مثلاً: حضرت حسن بصری رحمہ اللہ کہیں: "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم."

یا معاصرت تو ہو لیکن دونوں کے درمیان عدم اللقاء ثابت ہو، مثلاً: مخضرمین میں سے کوئی کہے: "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم."

ان دونوں صورتوں میں چونکہ انقطاع بالکل ظاہر ہے، اس لئے اس انقطاع کو ''اِرسالِ جلی'' کہتے ہیں۔[۱]

اِرسالِ خفی:- یہ ہے کہ انقطاع موجود تو ہو مگر واضح نہ ہو بہ سبب اس کے کہ راوی اور مروی عنہ کے درمیان معاصرت ثابت ہو، لیکن لقاء یا عدم اللقاء معلوم نہ ہو، اس صورت میں انقطاع چونکہ ظاہر نہیں، بلکہ مخفی ہے اس لئے اس فعل کو ''اِرسالِ خفی'' کہتے ہیں۔[۲]

تدلیس:- اس کی مشہور تعریف یہ ہے کہ انقطاع موجود تو ہو مگر واضح نہ ہو بہ سبب اس کے کہ راوی اور مروی عنہ کے درمیان معاصرت بھی ثابت ہو اور لقاء بھی کم از کم ایک دفعہ ثابت ہو،[۳] پھر راوی اس مروی عنہ سے بلفظ ''عن'' ایسی حدیث نقل کرے جو اس نے خود اس سے نہیں سنی، بلکہ بالواسطہ سنی ہے، اسے اصطلاح میں ''تدلیس'' یعنی دھوکا بازی کہتے ہیں۔[۴]

المقدمة الثانية

تدلیس کا حکم یہ ہے کہ یہ مذموم ہے، اور اس کی وجہ سے راوی ایک حد تک مجروح ہوجاتا ہے، چنانچہ جو راوی تدلیس میں معروف ہو اس کا کوئی بھی عنعنہ اگرچہ باقی شرائطِ صحت کو جامع ہو، اسے متصل قرار نہیں دیا جاتا اور ''صحیح'' نہیں مانا جاتا۔ اور اِرسالِ جلی کا حکم یہ ہے کہ یہ مذموم نہیں، یعنی اِرسالِ جلی اگرچہ شرطِ صحت کے منافی ہے، لیکن اس عمل کی وجہ سے راوی مجروح نہیں ہوتا، کیونکہ یہ دھوکا بازی نہیں، چنانچہ اگر کوئی ایسا راوی جس نے کبھی اِرسالِ جلی کیا ہو یا بکثرت کرتا ہو، وہ کوئی ایسی حدیثِ معنعن روایت کرے جس میں متصل قرار دیئے جانے کی شرطیں علی اختلاف القولین موجود ہوں اور دیگر شرائطِ صحت بھی موجود ہوں تو اس کا یہ عنعنہ متصل قرار دیا جاتا ہے اور صحیح شمار ہوتا ہے۔

---

(۱) مقدمه فتح الملهم ج:۱ ص:۱۰۴۔ نیز دیکھئے: النكت على كتاب ابن الصلاحؒ للحافظ ابن حجرؒ ج:۲ ص:۶۲۳ و شرح شرح نخبة الفكر لمُلّا علی القاریؒ ص:۱۱۸۔

(۲) مقدمه فتح الملهم حوالۂ بالا، و فتح المغيث، بحث التدليس ج:۱ ص:۱۶۹، و شرح شرحِ نخبة الفكر لُملّا علی القاریؒ ص:۲۱۵۔

(۳) آگے معلوم ہوگا کہ متعدد علمائے محققین کے نزدیک اِرسالِ خفی بھی تدلیس ہی کی ایک قسم ہے، چنانچہ وہ حضرات تدلیس کی تعریف میں ''ثبوتِ لقاء ولو مرة'' کی قید نہیں لگاتے۔ (از حضرت استاذنا المکرم مدظلہم)

(۴) مقدمه فتح الملهم حوالۂ بالا۔

المقدمة الثالثة

علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ اِرسالِ خفی تدلیس کے حکم میں ہے یا اِرسالِ جلی کے؟ یعنی یہ بھی دھوکے بازی ہے یا نہیں؟ حافظ ابنِ حجرؒ اور قاضی عیاضؒ کے نزدیک یہ اِرسالِ جلی کے حکم میں ہے، اور حافظ ابنِ عبدالبرؒ اور مُلّا علی قاریؒ کے نزدیک تدلیس کے حکم میں ہے بلکہ تدلیس ہی کی ایک قسم ہے،[۱] خطیب بغدادیؒ اور علامہ نوویؒ کے کلام سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے،[۲] شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے بھی "مقدمة فتح الملهم" میں اسی پر جزم کیا ہے،[۳] نیز دلائل سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے، اس لئے کہ تدلیس کی اصل حقیقت یہ ہے کہ راوی واسطہ چھوڑ کر اپنے معاصر مروی عنہ کی طرف روایت کو ایسے لفظ سے منسوب کرے جو موہم سماع ہو، اور یہ تعریف اِرسالِ خفی پر بھی پوری طرح صادق آتی ہے (علامہ نوویؒ نے بھی تدلیس کی یہی تعریف مقدمہ شرح مسلم میں کی ہے، اور ثبوت لقاء ولو مرۃً کی قید نہیں لگائی)۔

ان مقدمات کو ذہن نشین کرنے کے بعد اب شیخینؒ کا اختلاف دوبارہ تازہ کرلیں، وہ یہ ہے کہ امام بخاری اور علی ابن المدینی رحمہما اللہ نے اسنادِ معنعن کو اِتصال پر محمول کرنے کے لئے شرط لگائی ہے کہ راوی اور مروی عنہ کے درمیان صرف معاصرت کافی نہیں بلکہ کم از کم ایک دفعہ لقاء کا ثبوت بھی ضروری ہے، اگر ایک بار بھی لقاء ثابت نہ ہوتو اس کے عنعنہ کو اِتصال پر محمول نہیں کیا جائے گا،[۴] اور امام مسلم رحمہ اللہ کے نزدیک صرف معاصرت کافی ہے، ثبوتِ لقاء ایک دفعہ کا بھی ضروری نہیں، ہاں اگر کسی دلیل سے ثابت ہوجائے کہ معاصرت کے باوجود

---

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے: التمهید للامام ابن عبدالبرؒ (بحث التدلیس)، وشرح شرح نخبة الفكر لمُلّا علی القاریؒ (بحث الفرق بین المدلس والمرسل)۔

(۲) تفصیل کے لئے دیکھئے: کتاب الکفایة فی علم الروایة للامام ابی بکر احمد بن علی المعروف بالخطیب البغدادیؒ (بحث التدلیس والمرسل)، ومقدمة شرح مسلم للامام النوویؒ ص:۱۸ (فصل فی الاسناد المعنعن وفصل التدلیس قسمان)۔

(۳) مقدمه فتح الملهم ج:۱ ص:۱۱۰۔

(۴) اور ثبوتِ لقاء ولو مرۃً کی صورت میں اِتصال پر محمول کیا جائے گا بشرطیکہ راوی غیر مدلِس ہو، کیونکہ غیر مدلس سے ظاہر یہی ہے کہ اس نے یہ حدیث براہِ راست سنی ہے، استقراء سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ غیر مدلس خود سنے بغیر اپنے معاصر ملاقاتی سے عنعنہ نہیں کرتا کیونکہ اگر کرے گا تو اس کا یہ عمل تدلیس ہوجائے گا۔

دونوں میں کبھی ملاقات نہیں ہوئی، تو اس کو اِتصال پر محمول نہیں کیا جائے گا۔[١]

امام مسلمؒ نے صحیح مسلم کے مقدمہ میں امام بخاریؒ کا نام لئے بغیر اُن کے اس موقف پر شدید ردّ کیا ہے اور ان کے اس مذہب پر دو اعتراض کئے، جو درج ذیل ہیں:-

١- پہلا اعتراض یہ کیا کہ "ثبوتِ لقاء ولو مرة" کی شرط آپ کی ایجاد ہے، ماقبل کے کسی محدث نے یہ شرط نہیں لگائی، لہٰذا اجماع کے خلاف ہے، چنانچہ امام مسلمؒ نے اپنے مقدمہ میں حدیثِ معنعن کی ایسی متعدد مثالیں پیش کی ہیں جن کے راوی اور مروی عنہ کے درمیان صرف معاصرت ثابت ہے، لقاء ایک دفعہ کا بھی ثابت نہیں، اس کے باوجود کسی بھی محدث نے اس کو غیر صحیح یا غیر متصل السند نہیں کہا۔

٢- دوسرا اعتراض یہ کیا کہ ثبوت لقاء ولو مرة کی شرط بے کار اور بے فائدہ ہے، اس لئے کہ اگر اس کا یہ فائدہ بیان کیا جائے کہ معاصرتِ محضہ کی صورت میں یہ احتمال تھا کہ راوی نے مروی عنہ سے خود یہ حدیث نہ سنی ہو، اور لقاء مرة کی قید سے یہ احتمال ختم ہوگیا، تو ہم اس فائدے کو تسلیم نہیں کرتے، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ ثبوتِ لقاء کے باوجود راوی نے یہ حدیث مروی عنہ سے خود سنے بغیر بلفظ "عن" روایت کردی ہو، یعنی تدلیس کردی ہو، اور یہ صرف احتمال ہی نہیں بلکہ اس کا وقوع بھی ہوتا ہے، مثلاً:-

عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة رضى الله عنها قالت: كنتُ أطيّب رسول الله صلى الله عليه وسلم لحله ولِحرمه باطيبِ ما أجد.[٢]

اس سند میں امام بخاریؒ کی شرط موجود ہے، اس لئے کہ ہشام اپنے والد عروہ سے روایت کر رہے ہیں، ان دونوں کے درمیان معاصرت بھی ثابت ہے اور ملاقات بھی، بلکہ احادیثِ کثیرہ کا سماع بھی ثابت ہے، لیکن اس کے باوجود جب تحقیق کی گئی تو ثابت ہوا کہ اس روایت میں انقطاع ہے، کیونکہ ایک دوسری روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ہشام نے یہ حدیث اپنے والد سے براہِ راست نہیں سنی، بلکہ اپنے بھائی عثمان سے سنی تھی، اور اس نے عروہ سے سنی تھی، معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ کی شرط کے باوجود حدیثِ معنعن میں انقطاع کا احتمال ضرور باقی

(١) صحیح مسلم فی باب صحة الاحتجاج بالحديث المعنعن ج:١ ص:٢٢۔

(٢) صحیح مسلم باب صحة الاحتجاج بالحديث المعنعن حوالۂ بالا۔

رہتا ہے، بلکہ مذکورہ بالا مثال میں تو انقطاع متحقق بھی ہوگیا ہے، انقطاع کا احتمال تو صرف اسی وقت ختم ہوسکتا ہے جب راوی لفظ "عــن" کے بجائے ایسا لفظ استعمال کرے جو سماعِ بلاواسطہ میں صریح ہو، مثلاً: حدثنا یا حدثنی وغیرہ، مگر اس صورت میں یہ عنعنہ کی بجائے تحدیث یا اخبار ہوجائے گا، جو ہماری بحث سے خارج ہے، ہماری بحث تو حدیثِ معنعن میں ہورہی ہے۔

حافظ ابنِ حجر رحمہ اللہ نے "شرح نخبة الفكر" میں دوسرے اعتراض کا یہ جواب دیا ہے[1] کہ امام بخاریؒ کی شرط سے عنعنہ میں (انقطاع کا احتمالِ عقلی اگرچہ باقی ہے مگر) انقطاع کا احتمالِ عادی بالکلیہ ختم ہوجاتا ہے، لہٰذا یہ شرط بے فائدہ نہیں، کیونکہ یہاں بحث غیرمدلس کے عنعنہ میں ہورہی ہے، یعنی ایسے راوی کے عنعنہ کے بارے میں جس کے متعلق ہمیں یہ معلوم ہو کہ اس کی عادت تدلیس کرنے کی نہیں ہے۔ پس جب وہ ثبوتِ لقاء ولو مرةً کے باوجود عنعنہ کرے گا تو اس عنعنہ میں انقطاع کا احتمال عادی نہیں پایا جائے گا، اور ظنِ غالب اس کے اتصال کا حاصل ہوجائے گا، کیونکہ اس عنعنہ میں اگر آپ انقطاع کا احتمال مانیں گے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ اس غیرمدلس راوی کے بارے میں یہ شبہ کررہے ہیں کہ اس عــنــعــنــہ میں اس نے تدلیس کردی ہوگی، کیونکہ جب راوی اور مروی عنہ کے درمیان لقاء کم از کم ایک بار ثابت ہوچکی ہو، پھر وہ اس مروی عنہ سے کوئی حدیث درمیانی واسطہ چھوڑ کر بصیغۂ "عــن" روایت کرے تو اس کا یہ عمل تدلیس کہلاتا ہے، پس گویا آپ اس غیرمدلس راوی پر یہ شبہ کررہے ہیں کہ وہ مدلس ہوگیا ہے، حالانکہ یہ شبہ ناشی من غیر دلیل ہے، اگر اس قسم کے بے بنیاد شبہ کا اعتبار کیا جائے تو صرف حدیثِ معنعن ہی نہیں بلکہ ہر خبرِ واحد میں اس طرح کا شبہ پیدا کیا جاسکتا ہے، کیونکہ مثلاً: جو حدیث ثقہ راوی، ثقہ مروی عنہ سے بصیغۂ حــدثــنــا یا بصیغۂ حــدثــنــی روایت کرے تو یہاں بھی عقلی احتمال یہ موجود ہوگا کہ اس ثقہ راوی نے یہاں کذب سے کام لیا ہو، مگر یہ احتمال چونکہ محض ایک عقلی احتمال ہے، احتمالِ عادی نہیں، اور ناشی من غیر دلیل ہے اس لئے بالاتفاق کالعدم ہے۔

اسی طرح غیرمدلس کے بارے میں تدلیس کا احتمال کالعدم ہے، معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ نے "لــقــاء ولو مرة" کی شرط لگاکر انقطاع کا احتمالِ عادی بالکلیہ ختم کردیا ہے، اگر یہ شرط نہ لگائی جائے اور صرف معاصرت کے ثبوت کو کافی قرار دیا جائے تو انقطاع کا احتمالِ عادی ختم

---

(۱) شرح نخبة الفكر ص:۳۶، ۳۷۔

نہ ہوگا، کیونکہ جب راوی کا غیر مدلس ہونا تو معلوم ہو، مگر یہ معلوم نہ ہو کہ وہ اِرسالِ خفی بھی کرتا ہے یا نہیں، تو جب وہ کسی ایسے مروی عنہ سے بصیغۂ "عـــن" روایت کرے گا جس سے اس کی صرف معاصرت ثابت ہے، لقاء یا عدمِ لقاء ہمیں معلوم نہیں، تو اس کے اس عنعنہ میں اگرچہ تدلیس کا احتمال تو کالعدم ہے، مگر اِرسالِ خفی کا احتمال موجود ہوگا، یعنی یہ احتمال موجود ہوگا کہ اس نے اس عنعنہ میں اپنے اور مروی عنہ کے درمیان واسطہ موجود ہونے کے باوجود اسے ذکر نہیں کیا، یعنی اِرسالِ خفی کردیا ہے، (اِرسالِ خفی کی تعریف جو پیچھے مقدمۂ اُولیٰ میں بیان ہوئی ہے اسے پھر دیکھ لیا جائے)، کیونکہ اس غیر مدلس راوی کے بارے میں یہ معلوم نہیں کہ اس کی عادت اِرسالِ خفی کرنے کی ہے یا نہیں؟ دونوں احتمال برابر کے درجے میں موجود ہیں، لہٰذا اس عـنعنہ میں اِتصال کا یعنی عدمِ اِرسالِ خفی کا ظنِ غالب حاصل نہیں ہوگا۔

لیکن مُلّا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے حافظ ابنِ حجرؒ کے اس جواب کا یہ جواب دیا ہے[1] کہ اِرسالِ خفی بھی تدلیس کے حکم میں ہے بلکہ تدلیس ہی کی ایک قسم ہے، تو جب غیر مدلس راوی کوئی حدیث ایسے مروی عنہ سے بصیغۂ "عـــن" روایت کرے گا جس سے اس کی صرف معاصرت ثابت ہے اور لقاء وعدمِ لقاء ہمیں معلوم نہیں تو انقطاع کا احتمالِ عادی اس صورت میں بھی ختم ہوجائے گا، کیونکہ اگر آپ یہاں انقطاع کا یعنی اِرسالِ خفی کا احتمال مانیں گے تو اس کا مطلب بھی یہ ہوگا کہ آپ اس غیر مدلس راوی کے بارے میں یہ شبہ کررہے ہیں کہ اس عـنعنہ میں اس نے اِرسالِ خفی کردیا ہوگا جو بحکمِ تدلیس ہے، یعنی غیر مدلس راوی پر یہ شبہ کررہے ہیں کہ وہ مدلس ہوگیا ہوگا، حالانکہ یہ شبہ ناشی من غیر دلیل ہے، بالکل اسی طرح جس طرح آپ نے اپنے جواب میں تدلیس کے شبہ کے بارے میں کہا ہے۔

مُلّا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ کے اس جواب الجواب کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اِرسالِ خفی نہ تدلیس میں داخل ہے نہ اس کے حکم میں ہے، بلکہ یہ اِرسالِ جلی کے حکم میں ہے، لہٰذا مذکورہ بالا صورت میں یعنی راوی اور مروی عنہ کے درمیان صرف معاصرت ثابت ہونے کی صورت میں اگر آپ راوی کے بارے میں یہ احتمال مانیں گے کہ اس نے یہاں واسطہ چھوڑ دیا ہے، یعنی اِرسالِ خفی کردیا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ آپ غیر مدلس راوی پر تدلیس کا شبہ کررہے

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے: شرح شرح نخبۃ الفکر لمُلّا علی القاریؒ ص:۶۴، ۶۵ (مطلب مدلس) وص:۲۱۵ (مطلب مرسلۃ ومنقطعۃ)۔

ہیں، بلکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ اس پر اِرسالِ جلی کا شبہ کر رہے ہیں، اور یہ شبہ غلط نہیں، کیونکہ غیر مدلس کے بارے میں یہ تو معلوم ہے کہ وہ تدلیس نہیں کرتا، مگر یہ تو ثابت نہیں کہ وہ اِرسالِ جلی بھی نہیں کرتا، اِرسالِ جلی کرنے یا نہ کرنے کا احتمال برابر کے درجے میں موجود ہے، لہٰذا معاصرتِ محضہ کے ثبوت کی صورت میں حدیثِ مُعَنعَن کے اتصال کا ظنِ غالب حاصل نہیں ہوتا، برخلاف ثبوت لقاء ولو مرۃ کی صورت کے کہ وہاں یہ ظنِ غالب حاصل ہو جاتا ہے، جیسا کہ حافظ ابنِ حجرؒ کے جواب میں تفصیل سے بتایا جاچکا ہے۔

حافظ ابنِ حجرؒ کے اس جواب کا مدار اس بات پر ہے کہ اِرسالِ خفی نہ تدلیس میں داخل ہے نہ تدلیس کے حکم میں ہے، بلکہ دونوں متباین ہیں اور ان کے اَحکام بھی متباین ہیں۔ اگر واقعی دونوں میں تباین ثابت ہو جائے تو حافظ ابنِ حجرؒ کا مذکورہ بالا جواب درست ہے اور امام بخاری رحمہ اللہ کا مذہب قوی ہے، ورنہ مُلّا علی قاریؒ کے جواب الجواب کو درست اور امام مسلم رحمہ اللہ کے مذہب کو قوی مانا جائے گا۔

اکثر محدثین مثلاً: حافظ ابنِ عبدالبرؒ، علامہ نوویؒ اور خطیبِ بغدادیؒ کے کلام سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اِرسالِ خفی، تدلیس کے حکم میں ہے، شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے بھی "**مقدمہ فتح الملہم**" میں اِرسالِ خفی کو تدلیس میں داخل کیا ہے، بلکہ حافظ ابنِ عبدالبرؒ نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ اِرسالِ خفی تدلیس کی بدترین صورت ہے۔[۱]

اور تدلیس کی حقیقت پر غور کرنے سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اِرسالِ خفی تدلیس میں داخل ہے، اس لئے کہ تدلیس کی حقیقت یہ ہے کہ راوی ایسے مروی عنہ کی طرف حدیث کو بلفظ "عن" ونحوھا منسوب کر دے جس سے اس نے یہ حدیث نہیں سنی مگر اس بات کا وہم پیدا کر دے کہ خود سنی ہے، اور یہ وہم جس طرح ثبوتِ لقاء ولو مرۃ کے بعد انقطاع کرنے میں پیدا ہوتا ہے، اسی طرح معاصرتِ محضہ کی صورت میں بھی پیدا ہوتا ہے لامکان السماع، لہٰذا اِرسالِ خفی کو تدلیس سے نکالنے کی کوئی وجہ نہیں۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ اِرسالِ خفی تدلیس کے حکم میں ہے، تو امام مسلمؒ کا مذہب ہی قوی قرار پاتا ہے، کیونکہ معاصرتِ محضہ کی صورت میں بھی انقطاع کا احتمالِ عادی ختم ہو جاتا

---

(۱) ان سب کے تفصیلی حوالہ جات پیچھے بیان ہو چکے ہیں۔

ہے، کیونکہ اس صورت میں بھی اگر راوی واسطہ ترک کرے گا تو اِرسالِ خفی کرنے کی وجہ سے اسے مدلس کہنا پڑے گا، حالانکہ یہاں بحث اس راوی کے بارے میں ہو رہی ہے جس کی عادت تدلیس کرنے کی نہیں ہے، یعنی اِرسالِ خفی کرنے کی بھی عادت نہیں ہے، لہٰذا ظنِ غالب یہی ہے کہ کسی بھی حدیثِ معنعن میں اس نے اِرسالِ خفی نہیں کیا ہوگا، جیسا کہ پیچھے تفصیل سے بیان ہوا، لہٰذا احتمالِ انقطاع معاصرتِ محضہ کی صورت میں بھی منتفی ہو جاتا ہے، اور لقاء ولو مرۃ کی شرط، اِتصالِ سند کے لئے ضروری نہیں رہتی، شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانیؒ کی تحقیق کا حاصل بھی یہی ہے کہ اس مسئلہ میں امام مسلم رحمہ اللہ کا مذہب راجح ہے۔[1]

لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ امام بخاری رحمہ اللہ اگر حدیث کے صحیح ہونے اور متصل ہونے کے لئے تو ثبوتِ لقاء کو شرط قرار نہ دیتے ہوں مگر محض اپنے اُوپر یہ پابندی لگائی ہو کہ جس راوی کی ملاقات اُس کے مروی عنہ سے ایک مرتبہ بھی ثابت نہ ہو، اُس کی کوئی حدیثِ معنعن اپنی کتاب "صحیح البخاری" میں ذکر نہیں کریں گے تو من حیث الاحتیاط وتوکید الاتصال بلاشبہ امام بخاری رحمہ اللہ کا مسلک ہی اَحوَط ہے، اس لئے کہ معاصرتِ محضہ کی صورت میں اگرچہ غلبۂ ظن اتصال وسماع کا حاصل ہو جاتا ہے، لیکن لقاء ولو مرۃ کے ثبوت سے اس غلبۂ ظن کی تاکید ہو جاتی ہے، واللہ اعلم۔

تتمةُ هٰذا البحث

حافظ ابن حجرؒ نے "شرح نخبة الفکر" میں تدلیس اور اِرسالِ خفی کے درمیان فرق ثابت کرنے کے لئے ایک دلیل یہ دی ہے کہ مخضرمین، مثلاً: ابوعثمان النہدی یا قیس بن ابی حازمؒ کی روایت "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم" کو کسی نے بھی تدلیس میں شمار نہیں کیا، حالانکہ ان دونوں کی صرف معاصرت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اور لقاء کا ثبوت نہیں، اگر تدلیس کے لئے معاصرتِ محضہ کافی ہوتی تو یہ حضرات مدلّسین ہوتے، مگر کسی نے بھی ان کو مدلس نہیں کہا۔[2]

---

(۱) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: مقدمہ فتح الملہم ج:۱ ص:۴۲۰ تا ۴۲۳ (محاکمة بین البخاری ومسلم فی اشتراط السماع وعدمہ)۔

(۲) شرح نخبة الفکر ص:۳۲-۷۴۔

مُلاّ علی قاریؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ان کو مدلس نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کی روایت "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم" اِرسالِ خفی نہیں بلکہ اِرسالِ جلی ہے، اس لئے کہ مخضرمین ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جن کی معاصرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو اور عدمِ لقاء بھی معلوم ہو، اور بحث اس صورت میں ہو رہی ہے جبکہ نہ لقاء معلوم ہو نہ عدم اللقاء معلوم ہو، نہ کہ اس صورت میں جبکہ عدم اللقاء معلوم ہو[1]، چنانچہ امام مسلمؒ نے بھی اپنے مقدمہ میں صراحت کی ہے کہ جس معاصر کا عدم اللقاء ثابت ہوجائے، اس کا عنعنہ اِتصال پر محمول نہیں کیا جائے گا، واللہ اعلم۔

الموازنة بین الصَّحیحین للبخاری ومسلم

اس سلسلہ میں یہ تفصیل ہے کہ صحتِ سند کے اعتبار سے کتابِ بخاری کا درجہ کتابِ مسلم پر بلاشبہ بڑھا ہوا ہے، جمہور محدثینؒ نے اس کی صراحت کی ہے، کسی کا قولِ صریح اس کے خلاف نہیں ملتا، لیکن حسنِ ترتیب، جودۃ سیاق، احتیاط فی الفاظ الاسناد اور سہولت علی القاری کے اعتبار سے کتابِ مسلم کو بلاشبہ فوقیت حاصل ہے[2]، جس کی تفصیل ہم آگے بیان کریں گے۔

حافظ ابنِ مندہ رحمہ اللہ نے شیخ ابوعلی نیشاپوریؒ کا جو یہ قول نقل کیا ہے کہ: "ما تحتَ ادیم السماء کتابٌ اصحّ من کتاب مسلم" نیز بعض علماءِ مغرب کا بھی اس طرح کا قول منقول ہے، اس سے بعض لوگوں کو یہ شبہ ہوگیا ہے کہ اِن حضرات کے نزدیک صحتِ سند کے اعتبار سے کتابِ مسلم کا درجہ کتابِ بخاری پر بڑھا ہوا ہے، لیکن یہ شبہ صحیح نہیں، کیونکہ اَوّل تو ابوعلی کے مذکورہ قول کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کتابِ مسلم، کتابِ بخاری سے اصح ہے، بلکہ اس جملہ کا حاصل زیادہ سے زیادہ یہ نکلتا ہے کہ کتابِ مسلم سے اصح کوئی کتاب نہیں، نہ یہ کہ کتابِ مسلم کے مساوی بھی کوئی کتاب نہیں[3]۔

---

(۱) شرح شرح نخبة الفکر لمُلّا علی القاریؒ ص:۱۱۹ (مطلب الفرق بین المدلس والمرسل) وفتح المغیث ج:۱ ص:۱۶۹۔

(۲) شرح نخبة الفکر ص:۳۶ وفتح المغیث للعلامة السخاویؒ ج:۱ ص:۲۷، ۲۸ (أصح کتب الحدیث) وتدریب الراوی ص:۴۴ (اول مصنَّف فی الصحیح المجرد)۔

(۳) فتح المغیث حوالۂ بالا وبُستان المحدثین ص:۲۷۹ ومقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۲۶۸ (رجحان البخاری علی المسلم)۔

ثانیاً اس مقولہ کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے کہ شیخ ابوعلی نے یہ بات صحتِ سند کے اعتبار سے نہ کہی ہو بلکہ حسنِ ترتیب کے اعتبار سے اصح کہا ہو، نیز علماءِ مغرب کے کلام میں بھی اس کی صراحت نہیں ملتی کہ انہوں نے اصحیتِ سند کے اعتبار سے کتابِ مسلم کو ترجیح دی ہو، ظاہر یہی ہے کہ انہوں نے بھی حسنِ ترتیب اور جودۃ سیاق ہی کے اعتبار سے ترجیح دی ہے،[۱] اس سلسلہ میں یہ شعر دونوں کتابوں کی حیثیت متعین کرنے کے لئے کافی ہے۔[۲]

تنازَعَ قومٌ فی البخاريْ ومسلمٍ
لَديَّ فقالوا اَيِّ ذَينِ يُقدَّمُ
فقلتُ لقد فاق البخاريُّ صحةً
كما فاق فی حُسن الصناعة مُسلمُ[۳]

وجوہُ ترجیح کتاب البخاری علیٰ کتابِ مسلم

صحتِ حدیث کا مدار تین اشیاء پر ہے:-

۱- الوثوق بالرُّواۃ. ۲- اِتصال السند. ۳- السلامة من العِلل القادحة. ان تینوں امور میں کتابِ بخاری کا درجہ کتابِ مسلم سے بڑھا ہوا ہے۔

الوثوق بالرواۃ:- کے اعتبار سے ترجیحِ بخاری کی وجوہ مندرجہ ذیل ہیں:-

۱- جن رُواۃ کے ساتھ بخاری منفرد ہیں، یعنی مسلم نے جن کی روایات ذکر نہیں کیں، ان کی تعداد چار سو چونتیس [۴۳۴] ہے، اور ان میں سے متکلم فیہ رُواۃ صرف اسّی [۸۰] ہیں، برخلاف مسلم کے کہ جن رُواۃ کے ساتھ مسلم منفرد ہیں ان کی تعداد چھ سو بیس [۶۲۰] ہے، اور ان میں متکلم فیہ رُواۃ ایک سو ساٹھ [۱۶۰] ہیں، اور ظاہر ہے کہ جن رُواۃ میں کسی کو کلام نہیں، ان کا درجہ ان پر بڑھا ہوا

---

(۱) شرح نخبة الفکر حوالۂ بالا، و مقدمة فتح الملهم حوالۂ بالا، وھدی الساری مقدمة فتح الباری ج:۱۴ ص:۱۳ (الفصل الثانی فی بیان موضوعه)۔

(۲) قائله الحافظ عبدالرحمٰن بن علی الربیع الیمنی الشافعی، کذا فی بُستان المحدثین ص:۲۸۲۔ (از حضرت استاذنا المکرّم مدظلہم)۔

(۳) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۲۷۶۔

ہے جن میں کلام کیا گیا ہے، اگر چہ وہ کلام نفس الامر میں قادح نہ ہو۔[۱]

۲- امام بخاریؒ نے ان متکلم فیه رُواۃ کی حدیثیں بھی کم لی ہیں، برخلاف مسلم کے کہ وہ متکلم فیه رُواۃ کی حدیثیں نسبتاً زیادہ لائے ہیں۔[۲]

۳- بخاری کے متکلم فیه رُواۃ میں سے اکثر خود ان کے شیوخ ہیں، برخلاف مسلم کے کہ ان کے متکلم فیه رُواۃ خود امام مسلمؒ کے استاذ نہیں، اُوپر کے شیوخ ہیں، اور ظاہر ہے کہ محدث اپنے شیوخ کے حال اور ان کی احادیث کے حال سے زیادہ واقف ہوتا ہے بہ نسبت استادوں کے استادوں کی احادیث کے، پس وہ اپنے استادوں کی احادیث میں سے ایسی احادیث زیادہ بصیرت سے منتخب کرسکتا ہے جو زیادہ صحیح ہوں۔[۳]

۴- امام بخاری رحمہ اللہ مسائل پر استدلال کرنے کے لئے اصالۃً طبقۂ اُولیٰ کی حدیثیں لاتے ہیں، اور طبقۂ ثانیہ کی کم لاتے ہیں، اور بیشتر ان کو بطریق التعلیق ذکر کرتے ہیں، اور طبقۂ ثالثہ کی شاذ و نادر لاتے ہیں اور وہ بھی سب کی سب بطریق التعلیق ہیں، اور ظاہر ہے کہ کتابِ بخاری اصالۃً مسندات کے لئے موضوع ہے اور تعلیقات محض استشہاد وغیرہ کے لئے لائی جاتی ہیں، برخلاف مسلم کے کہ وہ طبقۂ اُولیٰ و ثانیہ کی روایات بالاصالۃ لیتے ہیں اور طبقۂ ثالثہ کی بطورِ استشہاد۔

اِتصال السند:- کے اعتبار سے کتابِ بخاری کی ترجیح کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے حدیثِ مُعنعَن کو اپنی کتاب میں لانے کے لئے راوی اور مروی عنہ کے درمیان ثبوتِ لقاء ولو مرۃً کی شرط لگائی ہے، برخلاف مسلم کے کہ وہ مجرد معاصرت پر اکتفاء کرتے ہیں، اور پیچھے بیان ہوچکا ہے کہ لقاء ولو مرۃً کا ثبوت اگر چہ حدیثِ معنعن کو متصل قرار دینے کے لئے قولِ جمہور کے مطابق شرط نہیں، مگر بالاتفاق تاکیدِ اِتصال کا موجب تو ہے، اور امام بخاریؒ نے اپنی کتاب میں اس شرط کی پابندی فرمائی ہے۔[۴]

السلامة من العِلل القادحة:- کے اعتبار سے ترجیحِ بخاری کی وجہ یہ ہے کہ

---

(۱) تدریب الراوی ص:۴۲، وکذا فی فتح القدیر ج:۱ ص:۲۹، وکذا فی مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۲۷۰۔

(۲) تدریب الراوی بحوالۂ بالا، وکذا فی فتح المغیث ج:۱ ص:۳۰، وکذا فی مقدمة فتح الملهم بحوالۂ بالا۔

(۳) تدریب الراوی ص:۴۲ وکذا فی فتح المغیث ج:۱ ص:۳۰ وکذا فی مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۲۷۰۔

(۴) تدریب الراوی بحوالۂ بالا وکذا فی فتح المغیث حوالۂ بالا وکذا فی مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۲۷۱۔

صحیحین کی ایسی کل حدیثیں جن میں ناقدینِ حدیث نے کوئی علت ظاہر کی ہے، ان کی کل تعداد دوسودس[۲۱۰] ہے، جن میں سے بخاری میں اسّی[۸۰] سے بھی کم ہیں اور باقی سب مسلم میں ہیں۔ یہ تنقید اگرچہ فی نفسہٖ صحتِ حدیث سے مانع نہیں مگر ظاہر ہے کہ جن اسانید پر کوئی تنقید نہیں کی گئی ان کا درجہ تنقید کردہ اسانید سے بلند ہے۔(۱)

وجوهُ ترجیحِ کتابِ مسلم علٰی کتاب البخاری
(کتابِ مسلم کی خصوصیات)

مگر متعدد وجوہ ایسی بھی ہیں جن کے باعث کتابِ مسلم کو کتابِ بخاری پر برتری حاصل ہے، وہ وجوہ درج ذیل ہیں:-

۱- جب کسی حدیث کو دو راوی الفاظِ مختلفہ سے ذکر کریں اور معنی دونوں کے متحد ہوں تو یہ جائز ہے کہ دونوں کی سندیں ذکر کردی جائیں، اور جس راوی کے الفاظ میں حدیث ذکر کی گئی ہے اس کی تعیین نہ کی جائے، امام بخاری رحمہ اللہ بیشتر مواقع میں ایسا ہی کرتے ہیں، لیکن اَولیٰ یہ ہے کہ صاحب اللفظ کی تعیین کردی جائے، اور امام مسلم رحمہ اللہ اس اَولیٰ طریق کا التزام کرتے ہیں۔(۲)

۲- امام مسلمؒ بکثرت اس کا بھی اہتمام کرتے ہیں کہ دونوں راویوں میں سے ہر ایک کے الفاظ کی الگ الگ تعیین کردی جائے، مثلاً کہتے ہیں: "حدثنا فلان وفلان، قال فلان كذا وفلان كذا" اگرچہ الفاظ میں اختلاف بالکل معمولی ہو، اور خواہ اس سے معنی متغیر ہوتے ہوں یا نہیں۔(۳)

۳- کتابِ مسلم میں اس کا خاص طور سے اہتمام کیا گیا ہے کہ ایک مسئلہ سے متعلق تمام حدیثیں متعلقہ باب میں ایک ہی جگہ جمع کردی گئیں، اور ہر حدیث کے طرقِ متفرقہ، اسانیدِ متعددہ اور الفاظِ مختلفہ سب کو اسی باب میں ذکر کردیا ہے، جس کی وجہ سے کسی حدیث کو کتابِ مسلم میں تلاش کرنا اور اس کے متفرق طریق، متعدد سندوں اور الفاظِ مختلفہ کو معلوم کرنا انتہائی سہل ہوگیا ہے، طالب کو یہ سب چیزیں ایک ہی جگہ مل جاتی ہیں، برخلاف امام بخاریؒ کے کہ وہ بکثرت ایک ہی حدیث کے کئی ٹکڑے کرکے ان ٹکڑوں کو متفرق ابواب میں ذکر کرتے ہیں، اور

---

(۱) تدریب الراوی بحوالۂ بالا وكذا في مقدمة فتح الملهم بحوالۂ بالا۔

(۲) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۲۷۳ (رجحان کتابِ مسلم علی کتاب البخاری) وصيانة صحيح مسلم من الاخلال والغلط للحافظ ابن الصلاح ص:۱۰۲۔

(۳) حوالۂ بالا۔

بسا اوقات ایسے باب میں ذکر کرتے ہیں کہ قاری کا ذہن اُس طرف نہیں جاتا، جس کی وجہ ہم آگے بیان کریں گے، جس سے معلوم ہوگا کہ امام بخاریؒ کا یہ عمل بھی حکمت و مصلحت پر مبنی تھا۔ بہرحال کتابِ بخاری میں کسی حدیث کا تلاش کرنا انتہائی دُشوار ہے حتیٰ کہ بسا اوقات بعض محدثین کسی حدیث کے بارے میں کہہ دیتے ہیں کہ یہ بخاری میں نہیں ہے، حالانکہ وہ بخاری کے ایسے باب میں ہوتی ہے کہ وہاں تک عموماً ذہن کی رسائی نہیں ہوتی۔ (۱)

۴- امام مسلمؒ "حدثنا" اور "اخبرنا" میں فرق کو واضح کرتے ہیں، اور ان کا مذہب یہی تھا کہ "حدثنا" و "حدّثنی" صرف اس صورت کے ساتھ خاص ہیں کہ استاذ پڑھے اور شاگرد سنیں، اور "اخبرنا" و "اخبرنی" اس صورت کے ساتھ خاص ہیں کہ حدیث شاگرد پڑھیں اور استاذ سنے، یہی مذہب امام شافعیؒ، امام اوزاعیؒ و ابن جریجؒ ونسائیؒ اور جمہور علمائے مشرق کا ہے، وصار هو الشائع الغالب علیٰ أهل الحديث ۔ برخلاف امام بخاریؒ کے کہ وہ ان دونوں میں فرق نہیں کرتے، اور ان کا مذہب یہ تھا کہ ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کیا جاسکتا ہے، وهو مذهب الزهری ومالک وسفيان بن عيينة ويحيى بن سعيد القطّان وجماعة من المحدثين۔ (۲)

۵- امام مسلمؒ نے صرف احادیثِ مرفوعہ کو بیان کیا ہے، موقوفات شاذ و نادر لائے ہیں، اور وہ بھی محض متابعت اور استشہاد کے لئے، برخلاف امام بخاریؒ کے کہ ان کے ہاں موقوفات کی تعداد زیادہ ہے۔ (۳)

۶- ایسی سندیں جو صورۃً منقطع ہیں، یعنی "تعلیق" کے قبیل سے ہیں، ان کی تعداد کتابِ مسلم میں صرف ۱۴ ہے، برخلاف کتابِ بخاری کے کہ اس میں ان کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ (۴)

۷- صحیفۂ ہمام بن منبہ کا تعارف پیچھے تدوینِ حدیث کے بیان میں آچکا ہے، (۵) احادیثِ

(۱) ارشاد طُلّاب الحقائق للامام النوویؒ ص:۵۹ ومقدمة شرح مسلم للامام النوویؒ (فصل: اصح الكتب بعد القرآن الصحيحان) ص:۱۳۔

(۲) تفصیل کے لئے دیکھئے: مقدمه فتح الملهم ج:۱ ص:۲۷۳ وصيانة صحيح مسلم من الاخلال والغلط ص:۱۰۱، ومقدمة شرح مسلم للامام النوویؒ ص:۱۵ وفتح الباری ج:۱ ص:۱۴۵ كتاب العلم باب قول المحدّث حدثنا الخ۔

(۳) هدى السارى مقدمة فتح البارى ص:۱۲۔

(۴) ان ۱۴ مقامات کو علامہ نوویؒ اور حافظ ابن الصلاحؒ نے تفصیلاً ذکر فرمادیا ہے دیکھئے: مقدمة شرح مسلم للامام النوویؒ ص:۱۴ وصيانة صحيح مسلم من الاخلال والغلط ص:۷۵ تا ۸۱۔

(۵) یعنی "کتابتِ حدیث عہدِ صحابہ میں" کے عنوان کے تحت "حضرت ابوہریرہؓ کی تالیفات" کے بیان میں۔

مرفوعہ کا یہ مجموعہ جو ایک سو اڑتیس[۱۳۸] احادیث پر مشتمل ہے[(۱)] حضرت ابو ہریرہؓ نے اپنے شاگرد ہمّام بن منبہؒ کو اِملاء کروایا تھا، چنانچہ ہمام بن منبہ نے اسی صحیفے کے شروع میں اپنی سند ان الفاظ میں لکھی ہے: "هٰذا ما حدثنا ابوهريرة عن محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال" آگے سب سے پہلی حدیث کا متن: "نحن الآخرون السابقون يوم القيامة الخ" لکھا ہے، پھر اُس پر عطف کرتے ہوئے "وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم" لکھ کر دُوسری حدیث کا متن ذکر کیا ہے، پھر ہر حدیث کا متن اسی طرح واوِ عطف لاکر نقل کرتے چلے گئے ہیں، چنانچہ صحیفے کی پہلی حدیث کے بعد ساری حدیثیں "وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم" کے الفاظ سے شروع ہوئی ہیں، یعنی پہلی حدیث کے بعد کسی حدیث کی سند ذکر نہیں کی گئی، کیونکہ اِن سب احادیث کی سند وہی ہے جو صحیفے کی پہلی حدیث کے شروع میں آچکی ہے۔

شیخینؒ نے اپنی اپنی کتاب میں اس صحیفے کی احادیث متفرق ابواب میں نقل کی ہیں، اور دونوں نے کوشش کی ہے کہ اس کی ہر حدیث کو اس طرح ذکر کریں کہ قاری کو یہ معلوم ہوجائے کہ جو حدیث میں یہاں نقل کر رہا ہوں وہ میرے اُستاذ نے مجھے ایک مجموعۂ احادیث کے ضمن میں سنائی تھی، صرف وہی ایک حدیث نہیں سنائی تھی اور اِن سب احادیث کی ایک ہی سند تھی جو مجموعہ کے شروع میں ہمّام بن منبہؒ نے بیان کردی ہے۔ اور پہلی حدیث کے بعد کی سب حدیثیں: "وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ" سے شروع ہوتی ہیں۔

یہ بات واضح کرنے کے لئے امام بخاری رحمہ اللہ نے عام طور سے یہ طریقہ اختیار کیا ہے کہ جب اس صحیفہ کی کوئی حدیث ذکر کرنا چاہتے ہیں تو اس صحیفہ تک اپنی سند ذکر کر کے اَوّلاً اس صحیفہ کی سب سے پہلی حدیث: "نحن الآخرون السابقون يوم القيامة الخ" نقل کرتے ہیں، پھر حدیثِ مطلوب کو "وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم" کے الفاظ سے نقل فرماتے ہیں، مگر اس طریقے سے اِمام بخاریؒ کا مذکورہ بالا مقصد تو حاصل ہوجاتا ہے مگر قاری کا ذہن مشوّش ہوتا ہے، کیونکہ وہ پہلی حدیث کا تعلق ترجمۃ الباب سے تلاش کرتا ہے، حالانکہ ترجمۃ الباب سے اس پہلی حدیث کا کوئی تعلق نہیں ہوتا، تعلق صرف دوسری حدیث کا ہوتا ہے اور حدیثِ اَوّل صرف معطوف علیہ ظاہر کرنے کے لئے لائی جاتی ہے، پھر امام بخاریؒ نے اس

---

(۱) دیکھئے "صحیفۂ ہمّام بن منبہ" جو ڈاکٹر حمید اللہ صاحب کی تحقیق کے ساتھ رشید اللہ یعقوب صاحب نے زمزمہ، کلفٹن کراچی سے مترجَم شائع کیا ہے۔ رفیع

طریقہ کی پابندی بھی نہیں کی، بلکہ کہیں وہ اس صحیفے کی حدیثِ مطلوب کو صحیفے کی پہلی حدیث کے بغیر بھی نقل فرمادیتے ہیں۔(۱) برخلاف امام مسلمؒ کے کہ وہ جب اس صحیفہ کی پہلی حدیث کے علاوہ بعد کی کوئی حدیث لانا چاہتے ہیں تو اس طرح ذکر کرتے ہیں:-

حدثنا ابو رافع حدثنا عبدالرزاق حدثنا معمر عن همام بن منبه قال: هٰذا ما حدثنا به ابوهريرة رضي الله عنه عن محمد صلى الله عليه وسلم، وذكر احاديث، منها: "وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم .....الخ."

یہ طریقہ نہایت واضح اور آسان ہے، اور اس سے وہ مقصد بھی حاصل ہوجاتا ہے جو امام بخاریؒ حاصل کرنا چاہتے ہیں اور قاری کا ذہن مشوّش بھی نہیں ہوتا۔ یاد رکھنا چاہئے کہ امام مسلمؒ کی اس عبارت میں "وذكر احاديث" پر جملہ ختم ہوگیا ہے، اس کے بعد "منها وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم" دوسرا جملہ ہے، "منها" خبر مقدم ہے اور "وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم... الخ" بتأویل مفرد ہوکر مبتدأ مؤخر ہے۔(۲)

۸- امام بخاریؒ کو رُواۃِ شامیّین کے اسماء اور کنیتوں میں بعض اوقات یہ غلطی ہوجاتی ہے کہ ایک ہی آدمی کے اسم کو ایک جگہ ذکر کرتے ہیں اور دوسری جگہ اس کی کنیت ذکر فرماتے ہیں اور یہ گمان کرتے ہیں کہ یہ الگ الگ دو آدمی ہیں، حالانکہ وہ ایک ہوتا ہے، یہ مغالطہ امام مسلمؒ کو پیش نہیں آتا۔(۳)

۹- امام مسلمؒ اسانیدِ متعددہ، طرقِ متفرقہ اور تحویل الاسناد اور الفاظِ مختلفہ کا بیان نہایت مختصر، جامع اور واضح کرنے میں ممتاز ہیں۔(۴)

۱۰- امام مسلمؒ نے احادیث کی ترتیب اور اندازِ بیان میں ایسے دقائق کا لحاظ رکھا ہے جو ان کے کمال فی العلم پر دلالت کرتے ہیں، اس حسنِ بیان کا ادراک صرف وہی شخص کرسکتا ہے

---

(۱) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۲۷۵۔ رفیع

(۲) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۲۷۴ (رجحان کتابِ مسلم علیٰ کتاب البخاری)۔

(۳) اس کی وجہ یہ ہے کہ بخاری کی اکثر روایات اہلِ شام سے بطریق "مناوله" ہیں (یعنی ان کی کتابوں سے لی گئی ہیں، خود ان سے بالمشافہ نہیں لی گئیں۔ کما فی بُستان المحدثین ص:۲۸۰۔ رفیع

(۴) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۲۷۵ (رجحان کتابِ مسلم علیٰ کتاب البخاری)۔

جو انتہائی ذہین ہونے کے علاوہ اُصولِ دین، اُصولِ حدیث، اُصولِ تفسیر، اُصولِ فقہ، علم الاسناد، اسماءُ الرجال اور علومِ عربیت پر اچھی دسترس رکھتا ہو۔[۱]

ترتیب اور حسنِ بیان میں بخاری اور مسلم میں اس فرق کی وجہ ابن عقدہ رحمہ اللہ نے ایک تو یہ بیان کی ہے کہ امام مسلم رحمہ اللہ نے اپنی کتاب اپنے وطن میں اپنے اساتذۂ کرام کی حیات میں تألیف کی ہے، اور جن کتابوں سے مدد لی وہ سب ان کے پاس موجود تھیں، برخلاف امام بخاریؒ کے کہ انہوں نے اپنی کتاب زیادہ تر حالتِ سفر میں تألیف کی، خود امام بخاریؒ فرماتے ہیں: "رُبَّ حديثٍ سمعتُه بالبصرة فكتبتُه بالشّام."

دوسری وجہ یہ ہے کہ امام مسلمؒ نے اَحکامِ فقہیّہ کے استنباط کو اپنا مقصود نہیں بنایا، بلکہ مقصود یہ تھا کہ ہر باب کی تمام مطلوبہ حدیثیں ایک جگہ جمع کر دیں، برخلاف امام بخاری رحمہ اللہ کے کہ ان کا مقصود استنباطِ اَحکام تھا، چنانچہ وہ ایک ایک حدیث کے مختلف اجزاء سے متعدد اَحکام مستنبط کرتے ہیں، اور حدیث کے جس جزء کا تعلق ان کے نزدیک جس مسئلہ فقہیّہ سے ہوتا ہے اس کو اس باب میں ذکر فرماتے ہیں جس کی وجہ سے ایک ہی حدیث کے مختلف ٹکڑے کر کے مختلف ابواب میں متفرق طور پر لانا پڑتا ہے۔[۲]

دونوں کی مشترک احتیاط

ایک احتیاط بخاری اور مسلم نے مشترک طور پر یہ اختیار کی ہے کہ ان کے کسی شیخ نے اپنے اُوپر کے کسی شیخ کا نام اگر کسی صفت یا نسبت کے بغیر ذکر کیا ہے اور بخاری و مسلم اس نام کے ساتھ صفت یا نسبت ذکر کرنے کی ضرورت محسوس کرتے ہیں، تو مثلاً اس طرح کہتے ہیں:-

حدثنا عبدالله بن مسلمة ثنا سليمان يعني ابن بلال عن يحيىٰ وهو ابن سعيد.

یوں نہیں کہتے کہ:-

حدثنا عبدالله بن مسلمة ثنا سليمان ابنُ بلال عن يحيىٰ بن سعيد.

---

(۱) حوالۂ بالا ج:۱ ص:۲۷۶۔

(۲) حوالۂ بالا ج:۱ ص:۲۷۶، ۲۶۹، وتدریب الراوی ص:۴۵، ۴۶ (اول مصنف فی الصحیح المجرد)۔ حافظ ابنِ حجرؒ نے هدی الساری مقدمة فتح الباری (ج:۱۴ ص:۱۵) میں باقاعدہ ایک فصل قائم فرما کر امام بخاریؒ کے اس طرز کی وجوہات اور نکات کو بیان فرمایا ہے۔

یہ احتیاط اس لئے کی جاتی ہے کہ یہ بات واضح ہوجائے کہ ہمارے استاذ نے اُوپر کے شیخ کی یہ نسبت اور صفت بیان نہیں کی تھی، ہم نے وضاحت کے لئے بڑھادی ہے، ونظائرہ کثیرة فی الصحیحین۔

عَدَدُ ما فی صحیح مسلم من الأحادیث

علامہ نوویؒ نے اپنے مقدمہ اور علامہ عثمانیؒ نے مقدمہ "فتح الملہم" میں امام مسلمؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ: "میں نے اپنی کتاب تین لاکھ احادیث میں سے انتخاب کر کے تألیف کی۔" چنانچہ وہ منتخب احادیث جو صحیح مسلم میں موجود ہیں ان کی تعداد باسقاط المکرّرات تقریباً چار ہزار ہے، اور مکررات کو شامل کر کے کل تعداد ایک قول کے مطابق بارہ ہزار اور ایک قول کے مطابق آٹھ ہزار ہے، بعض محققین کا کہنا ہے کہ: "آخری قول زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔"[۱]

اور قولِ مشہور کے مطابق صحیح بخاری کی احادیث بھی باسقاط المکرّرات چار ہزار ہیں، اور مکررات کو شامل کر کے ایک قول کے مطابق سات ہزار دو سو پچھتّر ہیں،[۲] اس طرح صحیح مسلم میں بخاری کی بہ نسبت سات سو پچّیس یا چار ہزار سات سو پچّیس مکرر حدیثیں زیادہ ہیں۔

تراجم صحیح مسلم

علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ: امام مسلمؒ نے اپنی کتاب ابواب کے اعتبار سے ترتیب دی ہے، لہٰذا درحقیقت یہ کتاب مبوَّب ہے لیکن ابواب کے تراجم امام مسلم نے تحریر نہیں کئے تاکہ حجمِ کتاب زیادہ نہ ہوجائے یا کوئی اور مصلحت ہوگی، بعد میں لوگوں نے اپنی صوابدید سے تراجم تحریر کئے لیکن وہ قصورِ عبارت یا رکاکتِ الفاظ کی وجہ سے اس کتاب کے شایانِ شان نہیں، میں کوشش کروں گا کہ تراجم اس کی شان کے مناسب تحریر کروں،[۳] مگر علامہ شبیر احمد عثمانیؒ مقدمہ فتح الملہم میں فرماتے ہیں کہ: انصاف کی بات یہ ہے کہ تراجم کا حق اب بھی ادا نہ ہوا، جیسا کہ اس

---

(۱) مقدمہ فتح الملہم ج:۱ ص:۲۷۷، وصیانة صحیح مسلم للحافظ ابن الصلاح ص:۶۸ وتدریب الراوی ص:۴۹ (اول مصنف فی الصحیح المجرد) ومقدمة شرح مسلم للامام النوویؒ ج:۱ ص:۱۵۔

(۲) تدریب الراوی ص:۴۹ (اوّل مصنّف فی الصحیح المجرد) ومقدمة المعلم بفوائد مسلم للشیخ محمد الشاذلی ج:۱ ص:۱۰۸۔

(۳) مقدمة شرح مسلم للامام النوویؒ ج:۱ ص:۱۵ وصیانة صحیح مسلم من الاخلال والغلط ص:۱۰۱۔

عظیم کتاب کا حق تھا، ممکن ہے اللہ تعالیٰ اپنے کسی اور بندے کو اس کی توفیق بخشے۔[1]

شروحِ صحیح مسلم

صحیح مسلم کی بہت سی شرحیں لکھی گئی ہیں، جن میں سے بعض حسبِ بیانِ فتح الملہم[2] یہ ہیں:-

۱- المنھاج: للشیخ محی الدین أبی زکریا یحییٰ بن شرف النووی الشافعیؒ (المتوفیٰ ۶۷۶ھ) یہ وہی شرح ہے جو صحیح مسلم کے متداول نسخوں کے ساتھ چھپی ہوئی ہے۔

۲- شرح ابی الفرج الزواویؒ (المتوفیٰ ۷۴۴ھ) فی خمس مجلّدات.

۳- الابتھاج: للشیخ احمد بن محمد الخطیب القسطلانی الشافعیؒ (المتوفیٰ ۹۲۳ھ).

۴- شرح الشیخ مُلّا علی القاری الحنفی الھرویؒ (المتوفیٰ ۱۰۱۶ھ) نزیل مکة المکرمة، فی أربع مجلّدات.

مزید کچھ شرحیں جو ناچیز کو دستیاب ہوئیں، یہ ہیں:-

۵- المعلم بفوائد مسلم: للامام أبی عبداللہ محمد بن علی المازریؒ (المتوفیٰ ۵۳۶ھ) یہ شرح درحقیقت امام مازریؒ کی تقریراتِ درسِ مسلم کا مجموعہ ہے، یہ تین جلدوں میں بیروت سے شائع ہوئی اور دارالعلوم کراچی کے کتب خانے میں بحمداللہ موجود ہے۔

۶- اکمال المعلم بفوائد مسلم: للقاضی عیاض المالکیؒ (المتوفیٰ ۵۴۴ھ) یہ شرح نو جلدوں میں بیروت سے شائع ہوئی ہے، درحقیقت یہ شرح علامہ مازریؒ کی مذکورہ بالا شرح کا تکملہ ہے۔

۷- اکمال اکمال المعلم: لمحمد بن خلیفة[3] (او "خلفة") الأبیّ المالکیؒ

---

(۱) مقدمة فتح الملھم ج:۱ ص:۲۷۸، وفتح المغیث ج:۱ ص:۳۰۔

(۲) مقدمة فتح الملھم ج:۱ ص:۲۷۸۔

(۳) یعنی یہ لفظ کتابوں میں دو طرح لکھا ہوا ملتا ہے، مقدمہ فتح الملھم ج:۱ ص:۲۷۸ اور کشف الظنون ج:۱ ص:۵۵۷ میں اسی طرح ہے یعنی "خلیفة" علیٰ وزن "طریقة" اور اکمال اکمال العلم کے ٹائٹل پر اور المعلم بفوائد مسلم للمازریؒ اور الدیباج للسیوطیؒ کے مقدمہ میں "خلفة" کا لفظ لکھا گیا ہے، یعنی بضم الخاء المعجمة وسکون اللام وفتح الفاء وفی اٰخرہ التاء. علیٰ وزن "حُمُرَة" واللہ اعلم بالصواب۔

(المتوفیٰ ۸۹۵ھ) یہ صحیح مسلم کی مذکورہ بالا شرح یعنی ''اکمال المعلم'' اور بعض دیگر شروح کی جامع ہے۔

۸- مکمل اکمال العلم: امام ابوعبداللہ محمد بن محمد السنوسیؒ (المتوفیٰ ۸۹۵ھ) نے اس شرح میں علامہ اُبیّ مالکیؒ کی مذکورہ بالا شرح پر مفید اضافے کئے ہیں۔ ۱۳۶۸ھ میں بیروت سے یہ دونوں شرحیں اکٹھی طبع ہوئیں اور دارالعلوم کے کتب خانے میں موجود ہیں۔

۹- الحلّ المفهم: یہ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ (المتوفیٰ ۱۳۲۳ھ) کی تقریراتِ درسِ مسلم کا مجموعہ ہے، جو بہت مختصر اور نہایت مفید ہے اور دارالعلوم کے کتب خانے میں موجود ہے۔

۱۰- فتح الملهم: لشيخ الاسلام العلامة شبير احمد العثمانیؒ (المتوفیٰ ۱۳۶۹ھ) یہ اب تک کی تمام شروح سے زیادہ جامع اور محقق ہے اور نہایت مفید شرح ہے، لیکن مکمل نہیں ہوسکی صرف ''کتاب الطلاق'' تک پہنچی تھی۔ آگے ''کتاب الرضاع'' سے برادرِ عزیز شیخ الاسلام مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب حفظہ اللہ نے اس کا تکملہ تصنیف فرما کر اس شرح کو نہایت محققانہ معیار پر مکمل فرمادیا ہے، یہ تکملہ چھ جلدوں پر مشتمل ہے، اور مکتبہ دارالعلوم کراچی سے طبع ہوا ہے، اللہ تعالیٰ موصوف کے علم وعمل اور عمر میں برکت عطا فرمائے، آمین!

یہ تکملہ موجودہ تمام شروحِ حدیث میں ایک خاص امتیاز یہ رکھتا ہے کہ اس میں پچھلی تمام شروح کے اہم مباحث کو نہایت انضباط اور اختصار و جامعیت کے ساتھ مرتب کرنے کے علاوہ موجودہ زمانے کے جدید مسائل پر محققانہ بحث کی گئی ہے، جو دوسری شروح میں کہیں دستیاب نہیں ہوتی، خصوصاً اقتصادی اور مالیاتی مسائل جو اس زمانے کے پیدا کردہ ہیں، ان پر خوب تحقیقی مباحث اس میں آگئے ہیں۔

۱۱- شیخ مصطفیٰ الذہنیؒ نے علمائے کرام کی ایک جماعت کے ساتھ مل کر صحیح مسلم پر ایک مفید اور مختصر حاشیہ تألیف کیا ہے جو مصر سے چھپا ہے، بحمد اللہ یہ نسخہ دارالعلوم کراچی کے کتب خانے میں موجود ہے۔

۱۲- الديباج: للشيخ جلال الدين عبدالرحمٰن بن ابی بکر السيوطیؒ (المتوفیٰ

۹۱۱ھ) یہ نہایت مختصر شرح دو جلدوں میں ادارۃ القرآن کراچی سے طبع ہوئی اور بحمداللہ دارالعلوم کے کتب خانے میں موجود ہے، بظاہر یہ باقاعدہ شرح نہیں بلکہ جستہ جستہ مقامات پر مختصر مختصر کلام ہے، شاید یہ اُن کی تقریرِ درس ہو۔

۱۳- **مشارق الانوار** : علامہ قاضی عیاضؒ کی یہ تصنیف درحقیقت شرح کی بجائے غریب الحدیث کی کتاب ہے، اس میں انہوں نے مؤطا امام مالک اور صحیحین للبخاریؒ و مسلمؒ کے مشکل الفاظ کو ضبط اور ان کی تشریح کرنے کا التزام کیا ہے، نیز اسماء الرجال کو بھی اہتمام سے ضبط کیا ہے، اور کتابِ مسلم کے بارے میں جہاں جہاں لوگوں کو اوہام پیش آئے ہیں، ان سے تصحیفات ہوئی ہیں، ان کی نشاندہی کی ہے، یہ کتاب دو جلدوں میں ہے اور بحمداللہ دارالعلوم کراچی کے کتب خانے میں موجود ہے۔

حال ہی میں ایک کتاب بنام "**الامام مسلم بن الحجاج ومنهجه في الحديث**" دو جلدوں میں شائع ہوئی ہے، جس میں شروحِ صحیح مسلم کی فہرست بھی دی گئی ہے، اس فہرست میں اکہتر ۷۱ شرحوں کے نام مع اسماءِ مؤلفین درج ہیں۔(۱)

مختصراته والمستخرجات عليه

مختصرات سے مراد تلخیصات ہیں، صحیح مسلم کی مختصرات بھی متعدد ہیں، جن کی تفصیل "**مقدمة فتح الملهم**" میں دیکھی جاسکتی ہے، اور مستخرجات بھی بہت زیادہ ہیں، ان کی تفصیل بھی "**مقدمه فتح الملهم**" میں دیکھی جائے، کتاب "**الامام مسلم بن الحجاج**" میں ان مختصرات کی تعداد سولہ ۱۶ اور "مستخرجات" کی تعداد اٹھارہ ۱۸ بیان کی گئی ہے۔(۲)

---

(۱) ج:۲ ص:۶۴۳ تا ۶۴۶، اور کشف الظنون ج:۱ ص:۵۵۶ تا ۵۵۹ میں بھی شروحِ صحیح مسلم کی تفصیل موجود ہے۔

(۲) دیکھئے: کتاب "الامام مسلم بن الحجاج" ج:۲ ص:۶۳۳۔ دومشہور مستخرج یہ ہیں: **مسند ابی عوانة المعروف المستخرج علىٰ صحيح مسلم للامام ابی عوانة يعقوب بن اسحاق الاسفرائينی المتوفیٰ** ۳۱۶ھ، یہ مستخرج پانچ جلدوں میں مختلف مکتبوں سے چھپی ہے۔ **المسند المستخرج علیٰ صحيح مسلم للامام ابی نعيم احمد بن عبدالله بن احمد الاصبهانیؒ المتوفیٰ** ۴۳۰ھ یہ چار جلدوں میں بیروت سے طبع ہوئی ہے، بحمداللہ یہ دونوں مستخرج دارالعلوم کراچی کے کتب خانے میں موجود ہیں۔

معنی قولھم ”علٰی شرط الشیخین“
او ”علٰی شرط احدھما“

محدثین بکثرت کسی حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ: ”ھٰذا علٰی شرط الشیخین“ یا ”علٰی شرط البخاری“ یا ”علٰی شرط مسلم“ خصوصاً ”مستدرک“ کہ وہ بالذات موضوع ہی استدراک علی الشیخین کے لئے ہے، حاکمؒ کی اس سے کیا مراد ہے؟ اس میں دو قول ہیں:-

۱- ایک یہ کہ اس حدیث کے تمام رُواۃ ”من حیث الضبط والعدالۃ“ رجال الشیخین کے مثل ہیں، بعینہٖ رجال الشیخین نہیں، اس قول کی تائید حاکمؒ کے اس قول سے ہوتی ہے جو انہوں نے اپنی کتاب کے خطبہ میں تحریر کیا ہے کہ: ”وأنا أستعینُ اللہ تعالٰی علٰی إخراج أحادیث رُواتُھا ثقاتٌ قد احتج بمثلھا الشیخان.“[1]

۲- لیکن جمہور کے نزدیک حاکمؒ کی مراد یہ ہے کہ اس حدیث کے تمام رُواۃ بعینہٖ رجال الشیخین ہیں، اور ”علٰی شرط البخاری“ کا مطلب یہ ہے کہ اس حدیث کے تمام رجال بعینہٖ رجالِ بخاری ہیں، اسی طرح ”علٰی شرط مسلم“ کا مطلب بھی یہ ہے کہ اس حدیث کے تمام رُواۃ رجالِ مسلم ہیں، حافظ ابنِ حجرؒ، علامہ نوویؒ اور علامہ عثمانیؒ وغیرہم نے اسی معنی کو ترجیح دی ہے،[2] اور اس کی دلیل یہ ہے کہ حاکمؒ کی عادت ہے کہ جب ایسی حدیث لاتے ہیں جس کے تمام رجال بعینہٖ رجال الشیخین یا رجالُ احدِھما ہوں تو کہتے ہیں: ”ھٰذا صحیح علٰی شرط الشیخین“ یا ”علٰی شرط البخاری“ یا ”علٰی شرط مسلم“۔

اور جب ایسی حدیث لاتے ہیں جس کے تمام رجال بعینہٖ رجال الشیخین یا رجال أحدھما نہ ہوں بلکہ حاکمؒ کے نزدیک ان کے مثل ہوں تو فرماتے ہیں: ”ھٰذا صحیح الاسناد“۔[3]

رہا حاکمؒ کا قول خطبۂ کتاب میں ”وأنا أستعین اللہ تعالٰی (الٰی قولہ) قد احْتَجَّ بمثلھا الشیخان“ سو اس کا جواب حافظ ابنِ حجرؒ نے دیا ہے کہ مثلیت کبھی عینیت کے معنی میں مستعمل

---

(۱) المستدرک علی الصحیحین ج:۱ ص:۴۲۔

(۲) مقدمہ فتح الملہم ج:۱ ص:۲۸۲ (المصنفات فی الصحیح المجرد الزائد علی الصحیحین) وتدریب الراوی ص:۵۱، ۵۲، و ارشاد طُلّاب الحقائق ص:۶۱۔

(۳) النکت علٰی کتاب ابن الصلاحؒ ج:۱ ص:۳۱۴ تا ۳۲۰، و ارشاد طلّاب الحقائق ص:۱۲۴۔

ہوتی ہے اور کبھی مشابہت کے معنی میں، مگر معنیٰ اوّل میں یہ مجاز ہے اور معنیٰ ثانی میں حقیقت، چنانچہ جہاں بعینہٖ رجال الشیخین یا رجال أحدهما سے حدیث لاکر حاکم رحمہ اللہ "علٰی شرط الشیخین" یا "علٰی شرط أحدهما" فرماتے ہیں تو وہاں مثلیت سے مراد اس کے معنی مجازی ہیں اور جب غیر رجال الشیخین سے حدیث لاکر اسے "صحیح الاسناد" فرماتے ہیں وہاں مثلیت سے مراد معنی حقیقی ہیں۔ (۱)

لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ کسی حدیث کو "علٰی شرط الشیخین" یا "علٰی شرط أحدهما" قرار دینا ہر ایک کا کام نہیں، اور قرار دینے کے لئے صرف یہ لکھ لینا کافی نہیں کہ اس حدیث کے رجال بعینہٖ رجال الشیخین یا رجال أحدهما ہیں، بلکہ یہ دیکھنا بھی ضروری ہے کہ ان رجال سے شیخین نے احادیث لینے میں کن قیود اور احتیاطوں کا لحاظ رکھا ہے، بعض اوقات کسی حدیث کے رجال بعینہٖ رجال الشیخین یا رجال أحدهما ہوتے ہیں لیکن وہ حدیث علٰی شرطهما یا علٰی شرط أحدهما نہیں ہوتی، کیونکہ ان رجال سے شیخین نے حدیثیں جن قیود اور احتیاطوں کے ساتھ لی ہیں وہ قیود اور احتیاطیں اس حدیث کی سند میں موجود نہیں ہوتیں، اس کی متعدد مثالیں حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمائی ہیں، ان میں سے بعض یہ ہیں:-

قال الحافظ:- وورآء ذٰلک کلّه ان يُروٰى اسنادٌ ملفقٌ من رجالهما، كسماك عن عكرمة عن ابن عباس، فسماك علٰى شرط مسلم فقط، وعكرمة انفرد به البخارى، والحق ان هٰذا ليس علٰى شرط واحد منهما، وأدقُّ من هٰذا ان يرويا عن اناس ثقات ضُعِّفوا فى اناس مخصوصين من غير حديث الذين ضعفوهم فيهم، فيجئ عنهم حديث من طريق من ضُعفوا فيه برجال كلهم فى الكتابين أو أحدهما فنسبته انه علٰى شرط من خرج له، غلط، كأن يقول فى هشيم عن الزهرى، كل من هُشَيم والزهرى خرجا له فهو علٰى شرطيهما، فيقال: بل ليس علٰى شرط واحد منهما لأنهما انما أخرجا عن هشيم من غير حديث الزهرى، فانه ضعف فيه، لأنه كان دخل عليه فأخذ عنه عشرين حديثا، فلقيه صاحب له وهو

---

(۱) مگر اس پر جمع بین الحقیقة والمجاز فی استعمال واحد کا اعتراض ہوسکتا ہے، جو حنفیہ کے نزدیک درست نہیں، لہٰذا احقر کے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ عمومِ مجاز کے طور پر "مثلهما" سے مراد "الرجال المتصفون بصفات اشترطها الشیخان" ہے، خواہ وہ بعینہٖ رجال الشیخین ہوں یا ان کے مثل۔ رفیع۔

راجع فسأله رويته، وكانت ثمَّ ريح شديدة فذهبت بالأوراق فصار هُشَيم يحدث بما علق منها بذهنه، ولم يكن اتقن حفظها فوهم فى اشياء منها فضعف فى الزهرى بسببها.

وكذا همَّام ضعيف فى ابن جريج، مع ان كُلًّا منهما أخرجا له لٰكن لم يخرجا له عن ان جريج شيئًا فعلٰى من يعزو الٰى شرطهما او شرط واحد منهما أن يسوق ذٰلك السند بنسق رواية من نسب الٰى شرطه ولو فى موضع من كتابه۔[۱]

صِيَغ الأداء والتحمل

تحملُ حدیث کی مختلف صورتوں کے اعتبار سے کچھ صیغے مقرر ہیں، جن کو "صِيَغ الأداء والتحمل" کہا جاتا ہے، ان کی چند قسمیں مندرجہ ذیل ہیں:-

۱- سمعتُ و حَدَّثني: یہ دونوں صیغے اس صورت کے لئے ہیں جب حدیث، استاذ سے تنہا سنی ہو، اور اگر اس کے ساتھ سننے والا کوئی اور بھی ہو تو کہا جائے گا: "سمعنا وحدثنا"۔ "قال لی" اور "قال لنا" کا بھی یہی حکم ہے، كذا فی مقدمة فتح الملهم۔[۲]

۲- أخبرني و قرأتُ عليه: یہ الفاظ اس شخص کے لئے ہیں جس نے حدیث پڑھ کر استاذ کو سنائی ہو، اور جب پڑھنے والا کوئی اور ہو اور یہ صرف سنتا ہو تو سننے والا کہے گا: "أخْبَرَنَا" یا "قُرِءَ عَلَيه وأنا أسمعُ"۔

اس طریقۂ تحمل کو "عَرض" کہا جاتا ہے۔[۳]

۳- أنبأني: یہ بمعنی أخبرني ہے،[۴] لیکن متأخرین کے عرف میں یہ اجازت مشافهةً کے ساتھ خاص ہے، پھر اگر "مُجاز لهٗ" (یعنی شخص مجاز) ایک ہے تو وہ "انبأني" کہے گا اور زائد ہیں تو "أنبأنا" کہیں گے۔[۵]

---

(۱) مقدمه فتح الملهم ج:۱ ص:۲۸۲،۲۸۳ والنكت علٰى كتاب ابن الصلاحؒ ج:۱ ص:۳۱۵۔

(۲) ج:۱ ص:۲۰۹، و تدريب الراوى ص:۲۳۹ تا ۲۴۱، النوع الرابع والعشرون و شرح نخبة الفكر ص:۱۳۶۔

(۳) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۲۰۹ و تدريب الراوى ص:۲۴۵ و ارشاد طلّاب الحقائق ص:۱۲۲۔

(۴) بعض نے اخبار اور انباء میں یہ فرق کیا ہے کہ جماعت میں جو شاگرد پڑھے وہ "أخبرنا" کہے گا اور دوسرے شاگرد جو سن رہے ہیں وہ "انبأنا" کہیں گے۔ (مقدمہ درسِ ترمذی ص:۷۹)

(۵) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح البارى ج:۱ ص:۱۴۵ رقم الحديث:۶۰ و ارشاد طلّاب الحقائق ص:۱۳۷۔

۴- شَافَهَنِي و شَافَهَنا: هما يختصان بالإجازة المتلفظ بها۔[1]

۵- كَتَبَ اِلَيَّ و كَاتَبَنِيْ: یہ اس صورت کے ساتھ خاص ہے جب استاذ کسی کے پاس اپنی سند سے لکھی ہوئی حدیثیں بھیجے اور اسی سند سے روایت کی تحریری اجازت دے۔[2]

۶- أرسل اليّ: یہ مراسلت کے ساتھ خاص ہے، اسے "الرسالة" بھی کہتے ہیں، اس کی صورت یہ ہے کہ استاذ شاگرد کے پاس کسی قاصد کے ذریعہ زبانی پیغام بھیجے کہ:-

حدثني فلان عن فلان قال كذا فاذا بلغك مني هٰذا الحديث فأروِه عَنّي بهٰذا الاسناد۔[3]

۷- عَنْ و قَالَ (جبکہ اس کے ساتھ "لنا" یا "لی" نہ ہو): یہ الفاظ براہِ راست سماع اور اجازت کی صراحت نہیں کرتے البتہ براہِ راست سماع اور اتصال کا احتمال ان میں ہوتا ہے اور انقطاع کا احتمال بھی ہوتا ہے۔[4]

۸- المناوَلة: اس کی صورت یہ ہے کہ شیخ کچھ لکھی ہوئی حدیثیں یا احادیث کی کتاب اپنی سند کے ساتھ کسی کو دیدے، اس کی دو قسمیں ہیں:-

۱- المناولة المقرونة بالإجازة۔ ۲- المناولة المجرّدة عن الإجازة۔

پہلے طریقے سے حدیث یا حدیثیں حاصل کرنے والے کو اپنے شیخ سے اس کی سند کے ساتھ اُن حدیثوں کی روایت کرنا بالاتفاق جائز ہے، اور دوسری قسم میں اختلاف ہے، بعض نے جائز کہا ہے اور بعض نے ناجائز، لیکن علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے "مقدمة فتح الملهم" میں یہ محاکمہ کیا ہے کہ "المُناولة المجرَّدة" اگر طالبِ علم کی درخواست پر شیخ نے کیا، یعنی طالبِ علم نے کہا کہ: "ناوِلنِي هٰذا الكتاب لاروِيَه عنكَ" شیخ نے وہ کتاب دیدی اور اذن کی صراحت نہیں کی تو لینے والے کو روایت کرنا جائز ہے، کیونکہ دلالۃً اذن پایا گیا، اور اگر بغیر سوال کے یہ صورت متحقق ہوئی تو اس کی روایت عن ذٰلك الشيخ جائز نہیں۔[5]

---

(۱) شرح نخبة الفكر ص:۱۳۹۔

(۲) فتح الباری ج:۱ ص:۱۵۴ و ارشاد طلّاب الحقائق ص:۱۳۸۔

(۳) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۲۱۰۔ (۴) شرح نخبة الفكر ص:۱۳۵۔

(۵) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص۲۱۳، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: تدریب الراوی ص:۲۶۸ تا ۲۷۴، و كتاب الكفاية فی علم الرواية ص:۳۲۶۔

الإجازة وفائدتها فی هٰذا الزمان

الإجازة: اجازۃ اصطلاح میں "اذن فی الروایة لفظًا أو کتابةً" کو کہتے ہیں جو "اخبار اجمالی" کا فائدہ دیتی ہے،(۱) اس تعریف سے معلوم ہوا کہ "المشافهة" اور "المُناولة" جو دوقسمیں پیچھے گزری ہیں درحقیقت "الإجازة" ہی کی قسمیں ہیں۔

اجازت کی دوصورتیں ہیں۔ ۱:- ایک یہ کہ جس مجموعۂ احادیث کی روایت کی اجازت دی جائے "مُجاز لہٗ" یعنی اجازت حاصل کرنے والے کو ان احادیث کا علم وفہم پہلے سے حاصل ہو۔ ۲:- دوسری یہ کہ پہلے سے علم نہ ہو، اس میں مُجاز لہٗ یعنی اجازت حاصل کرنے والے کے لئے، روایت عن المجیز کو متقدمین نے ناجائز کہا ہے، لیکن متأخرین اس کے بھی جواز کے قائل ہیں، اس لئے کہ شیخ کو حاجت ہوتی ہے کہ وہ اپنی مسموعہ احادیث کی تبلیغ کرے، مگر بسا اوقات طالب کو اس شیخ سے وہ حدیثیں پڑھنے کا موقع نہیں ملتا تو اس ضرورت کے لئے دوسری صورت بھی جائز قرار دی گئی۔(۲)

لیکن احقر کا خیال یہ ہے کہ اس صورت کا جواز اس شرط کے ساتھ ہوگا کہ "مُجاز لہ" یعنی شخص مجاز میں اس حدیث کے پڑھنے، سمجھنے اور روایت کرنے کی صلاحیت موجود ہو۔

اس زمانے میں کتبِ مشہورہ کی سندِ متصل کو محفوظ رکھنے یا سندِ متصل کے ساتھ ان کی روایت کی اجازت دینے یا لینے کا مقصود ان کو مؤلفین سے ثابت کرنا نہیں ہے، کیونکہ ان کا ثبوت مؤلفین سے درجۂ تواتر کو پہنچا ہوا ہے، اور ہر مشہور کتاب کے سینکڑوں اور ہزارہا نسخے اس کی تألیف کے وقت سے اب تک ہر زمانے میں موجود رہے ہیں، اور جو بات تواتر سے ثابت ہو اس کے اثبات کے لئے سند کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ اس کا فائدہ اب صرف یہ ہے کہ اسنادِ متصل کا سلسلہ قیامت تک باقی رہے کیونکہ سندِ متصل کا اہتمام اسی اُمتِ محمدیہ علٰی صاحبها الصلوٰة والتحية کا خاص شرف ہے، جس کی حفاظت ہونی چاہئے۔(۳)

---

(۱) تدریب الراوی ص:۲۶۸۔

(۲) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۲۱۴۔

(۳) حوالۂ بالا ج:۱ ص:۲۱۵۔

مؤلفین تک اپنی سند کو محفوظ رکھنے کا ایک فائدہ احقر کو یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اگر خدانخواستہ کبھی ان کتابوں کے نسخے اور ان کو روایت کرنے والے دنیا میں صرف ایک دو باقی رہ جائیں، اور ان کا تواتر الی المؤلف ختم ہو جائے تو اس وقت اس سند کے ذریعہ ان کتابوں کی نسبت الی المؤلفین ثابت کی جاسکے گی۔

الاستخراج والإخراج والتخريج

یہ تین الفاظ اور ان کے مشتقات کتبِ حدیث میں بکثرت استعمال ہوتے ہیں، لہٰذا ان کا مطلب سمجھ لینا چاہئے۔

الاستخراج: کے معنی تو "انواع المصنّفات فی علم الحدیث" کے عنوان کے تحت "المستخرج" کی تعریف میں پیچھے گزر چکے ہیں، کہ کوئی حافظِ حدیث، کسی کتاب کی احادیث کو اپنی ایسی سندوں سے بیان کرے جن میں اس کے مؤلف کا واسطہ نہیں آتا، یہاں تک کہ استخراج کرنے والے کی سند مؤلف کے شیخ یا اس سے اُوپر کے شیخ کے ساتھ جاکر مل جائے۔[1]

الإخراج: کسی حدیث کو اپنی سند سے کتاب میں لکھنے یا املاء کرانے کو کہتے ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے: "هٰذا الحديث أخرَجه البخاری فی صحيحه أو أخرجه الترمذی فی جامعه" ونحو ذالک.

التخریج: اس کے دو معنی آتے ہیں، ایک بمعنی الإخراج المذکور، اور یہ معنی زیادہ تر علماءِ مغرب کے یہاں مشہور ہیں، اور دوسرے معنی جو زیادہ معروف ہیں، یہ ہیں کہ کسی حدیث کے حوالے بیان کرنا کہ یہ فلاں فلاں کتابوں میں آئی ہے، مثلاً کہا جاتا ہے: "خَرَّجَ فُلانٌ أحاديثَ إحياءِ العلوم."[2]

یا کہا جاتا ہے: "فلان له تخريج لأحاديث الهداية كنصب الراية للزيلعی" ونحو ذٰلک.

---

(۱) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۲۸۵، و فتح المغيث للعلامة السخاویؒ ج:۱ ص:۳۹۔

(۲) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۲۸۶۔

کتبِ حدیث کی عبارت پڑھنے اور لکھنے کے لئے کچھ ہدایات اور رُموزِ اِسناد

۱- ہر روز سبق کے آغاز میں عبارت پڑھنے والے کو چاہئے کہ **بسم اللہ الرحمٰن الرحیم** کے بعد مندرجہ ذیل عبارت پڑھے:-

بالسند المتصل مِنّا الی الامام الهمام الحافظ الحجة ابی الحسین مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد بن کوشاذ القشیری النیشابوری رحمه الله تعالیٰ ومتعنا بعلومه، اٰمین! قال: ......الخ.

اس کے بعد ہر حدیث کی سند کے شروع میں "وبہ قال" کا لفظ پڑھے جو کتاب میں لکھا ہوا نہیں، "بِہٖ" کی ضمیر "السند المتصل" کی طرف راجع ہوگی اور "قال" کی ضمیر مؤلفِ کتاب (امام مسلمؒ) کی طرف، اور "السند المتصل" سے مراد ہم سے امام مسلمؒ تک کی سند ہے جو مستقل عنوان کے تحت آگے آئے گی۔

۲- محدثین کی عادت ہے کہ حدثنی، حدثنا، أخبرنا، أخبرنی، أنبأنی و أنبأنا، سمعتُه، قرأتُ علیه وغیرہ الفاظ سے پہلے لفظ "قال" کو کتابت میں بکثرت حذف کردیتے ہیں، قاری کو اس کا تلفظ ضرور کرنا چاہئے۔

۳- سند میں جہاں "قال" دو مرتبہ آتا ہے تو بکثرت کتابت میں ایک "قال" کو حذف کردیا جاتا ہے، لیکن پڑھنا اس کا بھی ضروری ہے۔

۴- کتاب میں اختصار کے لئے بکثرت "حدثنا" کو صرف "ثنا" یا صرف "نا" لکھا جاتا ہے، اور "حدثنی" کو "ثنی" یا صرف "نی" لکھا جاتا ہے، اور "أخبرنا" کو "انا" اور "أخبرنی" کو "انی"، تو پڑھنے والے کو چاہئے کہ وہ پورا لفظ ادا کرے۔

۵- جب کسی حدیث کی سند میں ایک طریق سے دوسرے طریق کی طرف انتقال ہوتا ہے تو وہاں لفظ "ح" لکھا جاتا ہے، اور اس کے بعد مصنف دوسرا طریق شروع کرتا ہے، پھر آگے جاکر یہ دونوں طریق کسی ایک شیخ پر متحد ہوجاتے ہیں، جس شیخ پر دونوں طریق متحد ہوں اسے "مدار الحدیث" اور "مدار السند" کہا جاتا ہے، اس "ح" کو حاءِ تحویل کہتے ہیں اور یہ تحویل ہی کا

مخفف ہے، اسے پڑھنے کے تین طریقے ہیں۔ ایک "حْ" دوسرا "حآءُ" تیسرا "تَحوِیل"، پہلا طریقہ زیادہ آسان اور مشہور ہے، یہ تحویل اکثر اوّلِ سند میں ہوتی ہے اور کہیں آخرِ سند میں ہوتی ہے، وھٰذا نادرٌ جدًّا۔

۶- سند کے آخر میں جب صحابی کا نام آئے تو "رضی اللہ تعالٰی عنہ وعنھم" کہنا چاہئے، "عنہ" کی ضمیر صحابی کی طرف، اور "عنھم" کی ضمیر باقی تمام رُواۃِ حدیث کی طرف راجع ہوگی، اور اگر وہ صحابی ابن صحابی ہو تو "رضی اللہ تعالٰی عنھما وعنھم" کہنا چاہئے، اور صحابیہ ہو تو "عنھا وعنھم"۔

۷- جب راوی اور اس کے آباء و اجداد کے ناموں کے بعد کوئی صفت مذکور ہو تو وہ راوی کی صفت ہوگی، آباء کی نہیں، اِلَّا یُوجد ھناک قرینۃٌ تدلّ علٰی خلافہ۔

۸- جب تنوین کے بعد ہمزۃ الوصل آجائے تو عربیت کا عام قاعدہ تو یہ ہے کہ ہمزہ کو حذف کرکے نونِ تنوین کو کسرہ دے کر مابعد الہمزۃ سے ملاکر پڑھتے ہیں، مثلاً "زَیْدُنِ الْعَالِم" لیکن تخفیف کے لئے محدثین نے سند کو اس قاعدے سے مستثنٰی قرار دیا ہے، چنانچہ وہ ہمزہ کے ساتھ تنوین کو بھی حذف کردیتے ہیں اور تنوین والے حرف کو مابعد الہمزہ سے ملاکر پڑھتے ہیں جیسے: عليُّ الْقاری، زیدُ بْنُ محمد۔

۹- ہمزۂ "ابن": ابن کا ہمزہ بھی ہمزۃ الوصل ہے اور ہمزۃ الوصل کا عام قاعدہ تو یہ ہے کہ یہ وصل کے وقت تلفظ میں تو ساقط ہوتا ہے، لکھنے میں نہیں، مگر "ابن" جب دو علموں کے درمیان واقع ہو تو اس کا ہمزہ خط سے بھی ساقط ہوجاتا ہے سوائے پانچ مواقع کے:-

۱- جب یہ ہمزہ اوّل سطر میں آئے۔

۲- جب اوّل شعر میں آئے۔

۳- جب اوّل مصرعہ میں آئے۔

۴- جب "ابن" کی اضافت "ام" کی طرف ہو، مثلاً: عیسی ابنُ مریم، اور اسماعیل ابنُ عُلَیَّة.

۵- "ابن" ماقبل کی صفت نہ ہو بلکہ ماقبل کے ماقبل کی صفت ہو، مثلاً: "عبدُاللہ بنُ اُبَیّ

ابنُ سَلُوْل" کہ اس میں "ابنُ سَلول" عبداللہ کی صفت ہے، اُبَیّ کی نہیں، اسی طرح "عبداللہ ابن سلول ابنُ اُبَیّ" میں "ابنُ اُبَیّ" سلول کی صفت نہیں، عبداللہ کی صفت ہے۔

ونظائرهُ كثيرة منها، ۱-المقداد بن عمرو ابنُ الاسود، ابوه الحقيقي عمرو، والاسود رجل تبنّاه في الجاهلية فنسب اليه. ومنها ۲-عبدالله بن عمرو ابنُ امّ مكتوم. ومنها ۳-عبدالله بن مالك ابنُ بُحَينة. ومنها ۴-محمد بن على ابنُ الحنفيَّة. ومنها ۵-اسحاق بن ابراهيم ابنُ راهوية، فان راهوية هو ابراهيم والد اسحاق. ومنها ۶-محمد بن يزيد ابنُ ماجة، فان ماجة هو يزيد والد محمد، فراهوية وماجة لقبان.(۱)

إتصال السند منّا إلى الإمام مسلمؒ(۲)

۱- انى قد تعلّمتُ صحيح مسلم من أوّله الٰى اٰخره رواية ودراية من شيخنا(۳) العلام مولانا اكبر على السهارنفورى رحمه الله تعالٰى فى جامعة دار العلوم كراتشى سنة ۷۹-۱۳۷۸ھ، وهو من مولانا(۴) منظور احمد المحدث فى

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے: كتاب ادب الكاتب للعلامة ابن قتيبةؒ ص:۱۸۴، وقطر المحيط ص:۱۴۵۔

(۲) حضرت استاذی المکرّم مدظلہم کی اسناد کی تفصیل کے لئے ان کا ثبت ملاحظہ فرمائیں جو "الفضل الربّانى فى اسانيد محمد رفيع العثمانى" کے نام سے "ادارۃ المعارف کراچی" سے علیحدہ چھپ چکا ہے۔

(۳) حضرت مولانا اکبر علی صاحب سہارنپوریؒ کی ولادت غالباً ۱۳۲۹ھ میں ہوئی، حفظِ قرآنِ کریم اور چند ابتدائی کتب پڑھنے کے بعد ۱۳۴۲ھ میں جامعہ مظاہر العلوم آئے اور ۱۳۴۷ھ میں فارغ التحصیل ہوئے، اور اِسی سال مظاہر العلوم میں تدریس شروع فرمائی اور تقریباً تیس سال تک علمی و دینی خدمات سرانجام دیتے رہے، اور پھر مفتیٔ اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ کی دعوت پر ۱۳۷۷ھ میں جامعہ دار العلوم کراچی تشریف لائے اور یہاں بیس سال تک تدریسی خدمات انجام دیں، ذیقعدہ ۱۳۹۷ھ میں آپ کا انتقال ہوا، حضرت مولانا رحمت اللہ صاحب کیرانویؒ کی کتاب "اظہار الحق" کا اُردو ترجمہ آپ کی گرانقدر یادگار ہے۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: نقوشِ رفتگاں از حضرت اقدس مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم)۔

(۴) حضرت مولانا منظور احمد خان صاحبؒ نے ۱۳۲۸ھ میں جامعہ مظاہر العلوم سے فراغت حاصل کی اور ۱۳۳۰ھ میں وہیں تدریس شروع کی تقریباً ۵۸ سال تک تفسیر و حدیث اور مختلف علوم وفنون پڑھائے یہاں تک کہ ۱۳۸۸ھ میں اپنے خالقِ حقیقی سے جاملے۔

مدرسة مظاهر العلوم سهارنفور بالهند، عن الشيخ[(۱)] خليل احمد السهارنفوری[(۲)] عن الشيخ الامام الحافظ مولانا[(۳)] محمد مظهر النانوتوی، عن شمس العلماء مولانا مملوک علی[(۴)]، عن مولانا[(۵)] رشيد الدين خان الدهلوی، عن السيد مولانا

---

(۱) احقر کے استاذ حضرت مولانا اکبر علی صاحبؒ کو اپنے استاذ مولانا منظور احمد صاحب کے بارے میں شک تھا کہ مسلم شریف انہوں نے مولانا خلیل احمد صاحبؒ یا مولانا عبداللطیف صاحب یا مولانا ثابت علی صاحب سے پڑھی ہے، احقر نے اس کی تحقیق کی تو ثابت ہوا کہ مولانا خلیل احمد صاحبؒ ہی سے پڑھی ہے۔
آج شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب سہارنپوری مدظلہم نے فرمایا کہ: مولانا عبداللطیف صاحب سے نہیں پڑھی (رفیع۔ ۶/۳/۱۳۹۴ھ) اور تاریخِ مظاہر جلد:۲ صفحہ:۲۶۲ میں صراحت مل گئی ہے کہ مولانا منظور احمد صاحب نے صحاحِ ستہ مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ سے پڑھی ہیں، تاریخِ مظاہر کا یہ نسخہ حضرت مولانا اکبر علی صاحبؒ کی وفات کے بعد ان کے صاحبزادے بھائی اختر علی صاحب کے پاس ملا تھا۔ رفیع۔

(۲) حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ کی ولادت صفر ۱۲۶۹ھ میں نانوتہ ضلع سہارنپور میں ہوئی، ابتدائی تعلیم کے بعد رجب ۱۲۸۳ھ میں مظاہر العلوم آئے اور ۱۲۸۸ھ میں درسِ نظامی مکمل فرمایا۔ ۱۳۴۴ھ تک بنگلور، بھوپال، بہاولپور، بریلی، دارالعلوم دیوبند اور آخر میں مظاہر العلوم میں تفسیر، حدیث و اُصولِ حدیث، فقہ و اُصولِ فقہ اور دیگر علوم وفنون کی کتابوں کی تدریس کے بعد آخری مرتبہ مدینہ منورہ تشریف لے گئے اور ۱۵/ربیع الثانی ۱۳۴۶ھ میں وہیں آپ کا وصال ہوا۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: تذکرۃ الخلیل)۔

(۳) حضرت مولانا محمد مظہر صاحب نانوتویؒ کی ولادت ۱۲۲۷ھ میں نانوتہ میں ہوئی، حفظِ قرآنِ کریم اور ابتدائی تعلیم اپنے والد ماجد حافظ لطف علی صاحبؒ سے حاصل کرنے کے بعد حضرت مولانا مملوک علی صاحبؒ اور حضرت مولانا شیخ رشیدالدین صاحب دہلویؒ سے کسبِ فیض کیا، اور علمِ حدیث حضرت مولانا احمد علی صاحب سہارنپوریؒ اور حضرت شاہ محمد اسحاق صاحبؒ سے بھی حاصل کیا، ۱۲۸۳ھ میں آپ بطورِ مدرّسِ اوّل مظاہر العلوم تشریف لائے اور تقریباً بیس سال تک تفسیر، حدیث اور مختلف علوم وفنون کی کتب آپ کے زیرِ درس رہیں، آپ کی خصوصیات میں سے ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ حجۃ الاسلام والمسلمین حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی قدس اللہ سرہٗ نے آپ سے ابتدائی کتب پڑھیں، آپ کی وفات ۱۳۰۲ھ میں ہوئی۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: **العناقيد الغالية من الاسانيد العالية، مقدمة اوجز المسالک**)۔

(۴) حضرت مولانا مملوک علی صاحبؒ کی ولادت ۱۲۰۴ھ میں نانوتہ ضلع سہارنپوری میں ہوئی، آپ کی جملہ خصوصیات میں سے ایک خصوصیت یہ ہے کہ حضرتِ اقدس حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتویؒ اور حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ آپ کے شاگرد اور حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتویؒ آپ کے صاحبزادے تھے، آپ کا انتقال ۱۲۶۷ھ میں ہوا۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: سیرت یعقوبؒ ومملوکؒ، و**نزهة الخواطر** ج:۷ ص:۵۰۱)۔

(۵) حضرت مولانا شیخ رشیدالدین خان صاحب دہلویؒ کی ولادت غالباً ۱۱۸۳ھ میں ہوئی، آپ حضرت شاہ رفیع الدین صاحب دہلویؒ اور حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب دہلویؒ کے شاگرد تھے، آپؒ نے درس وتدریس کے ساتھ باطل فرقوں کے خلاف بہت کام کیا، آپؒ کی وفات ۱۲۴۳ھ میں ہوئی۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: **نزهة الخواطر** ج:۷ ص:۱۸۰)۔

الشاہ(۱) عبدالعزیز الدهلوی رحمهم الله تعالیٰ.

ولما كانت سلسلة أسانيدنا الهندية كلها تدور على الشيخ الاجل الشاه عبدالعزيز رحمة الله عليه اذكر هنا واحد من أسانيده المتعددة الٰى صاحب الكتاب الامام مسلم بن الحجاج رحمه الله تعالٰى وللشيخ المذكور أسانيد اُخر ذكرها فی رسالتہٖ "العُجالة النافعة" لٰكن العمدة منها طريق والده المرحوم الشاه ولی الله الدهلوی نوّر الله مرقدهما.

فذكر انه سمع من والده الشاه ولی الله الدهلوی صحيح مسلم وغيره من الصحاح الستة، عن الشيخ ابی الطاهر المدنی، عن أبيه الشيخ ابراهيم الكُردی، عن الشيخ السلطان المزاحی، عن الشيخ شهاب الدين احمد بن خليل السُبكی، عن الشيخ نجم الدين الغيطی، عن الشيخ زين الدين زكريا، عن الشيخ ابن حجر العسقلانی، عن الشيخ صلاح بن أبی عمر المقدسی، عن الشيخ فخر الدين أبی الحسن علی بن أحمد المقدسی المعروف بابن البخاری، عن الشيخ أبی الحسن مؤيد بن محمد الطوسی، عن فقيه الحرم أبی عبدالله محمد بن فضل بن احمد الفراوی، عن الامام أبی الحسن عبدالغافر بن محمد الفارسی، عن أبی احمد محمد بن عيسیٰ الجلودی النيسابوری، عن ابی اسحاق ابراهيم بن محمد بن سفيان الفقيه، وهو عن مؤلف الكتاب أبی الحسين مسلم بن الحجاج القشيری النيشابوری رحمهم الله تعالٰى ونفعنا بعلومهم، اٰمين!

۲- وقد أجازنی الشيخ البارع الورع المتقی محمد حسن بن محمد المشّاط المكی المالكی المحدث المدرس بالمسجد الحرام المنيف، متع الله المسلمين بطول حياته، اجازة عامة مطلقة تامة بجميع مالهٗ من مرويات ومقروءات ومسموعات مجازات، أحدث بها عنه كيف شئت ولمن شئت عن شيوخ له بالديار الحجازية وغيرها وأعطانی ثبته المسمّٰى بـ"الارشاد بذكر بعض

---

(۱) حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب دہلویؒ کی ولادت ۱۱۵۹ھ میں ہوئی، آپ ۱۵ سال کی عمر میں اپنے والدِ ماجد حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلویؒ سے تقریباً تمام علوم وفنونِ مروّجہ بالخصوص علمِ حدیث پڑھ کر فارغ ہوئے اور اسی زمانے سے ہی پڑھانا شروع کیا، آپؒ کا انتقال شوال ۱۲۳۹ھ میں ہوا۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: نزهة الخواطر ج:۷ ص:۲۷۵)۔

ما لی من الاجازة والاسناد" وأجازنی به بالمسجد الحرام المنیف بمکة المکرمة، زادها الله شرفًا وکرامةً، حین حضرتها لحج بیت الله الحرام اول مرة سنة ١٣٨٤هـ وقد ذکر فی ثبته المذکور طرقَهُ المتعددة عن الشیوخ الکبار وخص بالذکر منهم سبعة عشر شیخًا.

۳- وقد أجازنی صاحب الثبت المذکور بثبت الشیخ ولی الله الدهلوی المسمّٰی بـ"الارشاد الی مُهمّات علم الاسناد" رواه عن الشیخ محمد عبدالباقی الأیوبی اللکنوی، عن العارف بالله فضل الرحمٰن بن اهل الله، عن الشاه عبدالعزیز الدهلوی، عن والده الشاه ولی الله الدهلوی، رحمهم الله تعالٰی، وهٰذا أقرب أسانیدی وأعلاها الی الشیخ عبدالعزیز الدهلوی رحمه الله، والحمد لله علٰی ذٰلک.

حدیثُ الرحمةِ المسلسلِ بالأوَّلیة

وأول حدیث حدثنی به الشیخ المذکور "حدیث الرحمة المسلسلُ بالأولیَّة" کما جرت به عادة اهل هٰذا الفن وهو أول حدیث سمعه من شیوخه المذکورین فی ثبته وذکر فی ذٰلک الثبت اسناده المتصل الٰی سفیان بن عیینة رحمه الله، قال کل واحد من رجال الإسناد عن شیخه "وهو أول حدیث سمعته منه" وانتهی التسلسل بالأولیّة الٰی سفیان بن عیینة وهو یرویه عن عمرو بن دینار عن أبی قابوس مولی عبدالله بن عمرو بن العاص عن عبدالله بن عمرو رضی الله عنهما قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: "الراحمون یرحمهم الرحمٰن تبارک وتعالٰی، ارحموا من فی الأرض یرحمکم من فِی السماء." أخرجه البخاری فی الکنٰی والأدب المفرد، وابوداوٗد فی سننه، والترمذی فی جامعه، والحمیدی فی مسنده الا انهم جمیعًا لم یسلسلوه.

۴- وقد أجازنی سیدی وسندی والدی الماجد فضیلة الشیخ مولانا المفتی الأکبر محمد شفیع قدس الله سرهٗ بروایة الصحاح الستة، والمؤطا للامام محمد، وشرح معانی الأثار للطحاوی، بعد ان قرأت علیه بعض الأطراف من هٰذه الکتب وسمعت بعضها بحیث قرء علیه وأنا أسمع.

وقد تعلمت منه المؤطا للإمام مالک والشمائل للترمذی فی سنة ۷۹-۱۳۷۸هـ، وتعلمت منه أيضًا الحصن الحصين للإمام الجزریؒ ولله الحمد.

وقرأ والدی الماجد "الحصن الحصين" على المفتی الأكبر مولانا عزيزالرحمن، عن الشاه فضل الرحمن الكنج مراد آبادی، عن الشاه عبدالعزيز، عن والده الشاه ولی الله الدهلوی۔ رحمهم الله. (الازدياد السنی صفحة: ۳۷)۔ وهذا أيضًا من أقرب أسانيدی وأعلاها إلى الشيخ عبدالعزيز رحمه الله، ولله الحمد.

۵- وقد أجازنی فضيلة الشيخ محمد إدريس الكاندهلوی رحمه الله بجميع مروياته ومسموعاته ومجازاته عن مشايخه الكرام اجازة تامةً مطلقةً عامةً بشروط ذكرها فی صورة الاجازة (صفحة: ۳۱ من مقدمة صحيح البخاری لهٗ) وكتب فی أثناء هذه الصورة بيده الشريفة إسمی والدعاء لی، ولله الحمد.

وهو يروی الصحاح الستة والموطئين عن الشيخ خليل أحمد السهارنفوری، ويروي صحيح البخاری وجامع الترمذی عن الشيخ الأجل السيد محمد أنورشاه الكشميری رحمه الله تعالیٰ.

ويروی الصحاح الستة وغيرها من كتب الحديث اجازة عن حضرة والده المبجل مولانا الشيخ محمد إسماعيل بن محمد إسحاق الكاندهلوی، وهو يروی عن الشيخ السيد علی بن طاهر الوتری المدنی، واسناد الشيخ الوتری إلى الإمام البخاری أعلى سند يوجد في الدنيا في ذٰلک الوقت، كما فصله في مقدمته على صحيح البخاری صفحة:۳.

وقد حصلت الاجازة لوالده الشيخ محمد إسماعيل بن محمد إسحاق عن الشيخ المفتی عبدالقيوم البدهانوی عن حضرة الشاه محمد إسحاق الدهلوی رحمه الله.

۶- وقد أجازنی فضيلة الشيخ مولانا ظفر أحمد العثمانی التهانوی رحمه الله صاحبُ "إعلاء السنن" بجميع مروياته اجازة عامة.

۷- وقد أجازنی فضيلة الشيخ، شيخ الحديث مولانا محمد زكريا رحمه الله صاحب "لامع الدراری" و "أوجز المسالک" برواية الصحاح الستة بأسانيده

وكتب لي تلك الإجازة.

وأجازني أيضًا برواية الكتب المشهورة في الحديث -وهي ستة وثلاثون كتابًا- بعد قراءتي أطرافها عليه بالمدينة المنورة على صاحبها الصلاة والسلام، وهي كما يلي:

١-السُّنن	للإمام عبدالله بن عبدالرحمٰن الدارمي.
٢-المؤطا	للإمام مالك برواية يحيٰى.
٣-المؤطا	للإمام مالك برواية محمد بن الحسن.
٤-المسند	للإمام أبي حنيفة.
٥-المسند	للإمام الشافعي.
٦-السنن	للإمام الشافعي.
٧-المسند	للإمام احمد بن حنبل.
٨-كتاب الآثار	للإمام محمد بن الحسن الشيباني.
٩-السنن	للإمام الدارقطني.
١٠-المستخرج على الصحيح مسلم	للإمام أبي نُعَيم الاصفهاني.
١١-المصنف	للإمام أبي مسلم الكشي.
١٢-السنن	للإمام سعيد بن منصور.
١٣-المصنَّف	للإمام أبي بكر بن أبي شيبة.
١٤-شرح السنة	للإمام محي السنة حسين بن مسعود البغوي.
١٥-مصابيح السنة	للإمام البغوي.
١٦-المسند	للإمام أبي داوٗد الطيالسي.
١٧-المسند	للإمام عبد بن حميد الكشي.
١٨-المسند	للإمام أبي محمد بن أبي اسامة.
١٩-المسند	للإمام أبي بكر البزار.
٢٠-المسند	للإمام أبي يعلٰى الموصلي.
٢١-المعجم	للإمام أبي يعلٰى الموصلي.
٢٢-كتاب الزهد والرقاق	للإمام أبي عبدالرحمٰن عبدالله بن المبارك.

٢٣ - نوادر الاصول للإمام أبى عبدالله الحكيم الترمذى.
٢٤ - كتاب الدعاء للإمام أبى القاسم الطبرانى.
٢٥ - كتاب الخطيب البغدادى للإمام إبن أبى بكر أحمد بن على الخطيب البغدادى.
٢٦ - يحيىٰ بن معين المرى للإمام الحافظ يحيىٰ بن معين المرى.
٢٧ - المصنّف للإمام عبدالرزاق.
٢٨ - السنن الكبرىٰ للإمام البيهقى.
٢٩ - دلائل النبوة للإمام البيهقى.
٣٠ - المستخرج للإمام أبى عوانة.
٣١ - الصحيح للإمام أبى عبدالله محمد بن حبان التميمى.
٣٢ - المستدرك للإمام الحاكم أبى عبدالله النيسابورى.
٣٣ - الصحيح للإمام أبى عبدالله محمد بن أبى إسحاق بن خزيمة.
٣٤ - الصحيح للإمام الحافظ أبى بكر الإسماعيلى.
٣٥ - عمل اليوم والليلة للإمام أبى بكر بن السنى.
٣٦ - جمع الفوائد للإمام محمد بن محمد بن سليمان.

٨- وقد أجازنى (فى الجامعة الأشرفية بلاهور فى الحادى عشر من شعبان سنة ١٣٩٨هـ) فضيلة الشيخ القارى المقرى محمد طيب الديوبندى رحمه الله تعالىٰ مدير دار العلوم ديوبند برواية الصحاح الستة بثلاث طرقه، وهي كما يلي:-

الف - عن الشيخ الأجل السيد مولانا محمد أنور شاه الكشميرى، عن شيخ الهند مولانا محمود الحسن، عن الشيخ مولانا محمد قاسم النانوتوى، عن الشاه عبدالغنى الدهلوى، عن الشاه محمد إسحاق الدهلوى، عن الشاه عبدالعزيز الدهلوى، عن الشاه ولى الله المحدث الدهلوى، رحمهم الله تعالىٰ.

ب - عن مولانا محمد أحمد، عن الشيخ مولانا رشيد أحمد الكنكوهى، عن الشاه عبدالغنى، عن الشيخ مولانا الشاه محمد إسحاق الدهلوى، عن الشاه عبدالعزيز الدهلوى، رحمهم الله تعالىٰ.

ج - عن الشيخ مولانا خليل أحمد السهارنفورى، عن الشيخ مولانا الشاه عبدالقيوم البدهانوى، عن الشيخ الشاه محمد إسحاق الدهلوى، رحمهم الله.

۹-وقد أجازني الشيخ العلامة الفقيه الأديب الشيخ عبدالله بن أحمد الناخبي نفع الله بعلومه وأطال عمره في مرضيّاته في عافية كاملة اجازة عامة مطلقة تامة بجميع ماله من مرويات ومقروءات ومسموعات ومجازات، وأعطاني ثبته المسمّٰى بـ "اجازة عامة في الأسانيد والمرويات" وأجازني به في مدينة جدة المملكة العربية السعودية، وذلك عام ١٤٢٦هـ الموافق ٢٠٠٥م. وهو يومئذٍ ابن مأة وتسع سنوات ولله الحمد.

وأجازني بما تلقاه من الحديث الشريف والفقه والتفسير من شيوخه الكرام بل بما تلقى منهم من أوراد وأذكار وأدعية.[1]

وثبته هذا يتضمن الحديث المسلسل بالأوّلية إلّا ان اسناد الحديث المسلسل بالأوّلية الحاصل لي من العلامة المشاطؒ عال بالنسبة إلى إسناد العلامة الناخبي، وكذلك أسانيد صحيح البخاري الحاصلة لي من مشايخي رحمهم الله كلها عالية بالقياس إلى إسناد العلامة حفظه الله تعالىٰ.

۱۰- وقد أجازني بحمد الله تعالىٰ الشيخ أبو الفيض محمد ياسين بن محمد عيسى الفاداني المكي رحمه الله تعالىٰ بما ثبت له روايته من كتب الاسناد المتداولة المشتملة علىٰ اسانيد الكتب فی شتی العلوم والفنون، والشيخ الفاداني قدس سره العزيز يروی ذلک ما بين القراءة والسماع والاجازة الخاصة والعامة من مشائخ كثيرين من اعلام الحرمين ـــ مكة المكرمة والمدينة المنوّرة ـــ وغيرهما. واعطانی ثبته وهو مشتمل على الحديث المسلسل بالأوّلية أيضًا إلّا ان اسناد الحديث المسلسل بالأوّلية الحاصل لی من العلامة المشاطؒ عال بالنسبة الیٰ اسناده رحمة الله عليه.

۱۱- وقد أجازنی بحمد الله تعالیٰ فضيلة الشيخ ابو الزاهد محمد سرفراز خان صفدر حفظه الله تعالیٰ شيخ الحديث بمدرسة نصرة العلوم جوجرانواله بالصحاح الستّة عن شيخ الاسلام شيخ العرب والعجم مولانا حسين أحمد المدنی شيخ الحديث بدار العلوم ديوبند (الهند) قدس الله سره العزيز وقد أخذ

---

(۱) شیخ ناخبیؒ ۲۴؍جمادی الاولیٰ ۱۴۲۸ھ بروز اتوار بوقتِ عصر جدہ میں وفات پاگئے، اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّآ اِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ۔

عن شيخ الهند مولانا محمود الحسن العثمانى الديوبندىؒ وأسانيده معروفة.

۱۲- وقد أجازني بحمد الله فضيلة الشيخ أحمد كفتارو مفتي الجمهورية السورية بجميع مرويّاته، ومقروئاته ومسموعاته ومجازاته، حين ما زرتُهُ في دمشق في شهر ربيع الثاني سنة ١٤٢٥هـ ولله الحمد. وتوفي رحِمَه الله بعد هذه الزيارة بشهرين تقريبًا، غفر الله لهُ وأعلىٰ درجاته، آمين.

رحمهم الله تعالى ومتعنا بعلومهم وبركاتهم في الدنيا والآخرة آمين.

آغازِ کتاب

ملخص[1] ما فی مقدمة صحیح مسلم من المسائل المهمة وشرح المواضع منها

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مقدمہ کا آغاز اپنے کسی شاگرد یا معتقد سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا، متعین طور سے معلوم نہیں ہوسکا کہ یہ صاحب کون ہیں؟ ہوسکتا ہے کہ وہی ''ابو اسحاق ابراہیم بن محمد بن سفیان النیسابوری'' ہوں جنہوں نے صحیح مسلم کے موجودہ نسخے کی روایت کی ہے اور خود امام مسلمؒ سے یہ کتاب سنی ہے۔ لیکن ہمارے شیخ عبدالفتاح ابوغدہ رحمۃ اللہ علیہ نے علامہ شمس الدین الذہبیؒ کی مشہور کتاب ''الموقظة فی علم مصطلح الحدیث'' کے آخر میں ''التتمات الخمس'' کے عنوان کے تحت تیسرے تتمہ میں جزم سے تحریر فرمایا ہے کہ امام مسلمؒ نے اپنی کتابِ صحیح کو اپنے شاگردِ رشید اور سفر وحضر میں ساتھ رہنے والے رفیق حافظ احمد بن سلمة النیسابوریؒ کی درخواست پر تألیف کیا تھا، ـــــ لیکن افسوس کہ ہمارے شیخ کے کلام میں اس کا کوئی حوالہ ناچیز کونہیں ملا۔

قوله: ''ذکرت انک هممت بالفحص عن تعرف جملة الاخبار المأثورة (الٰی قوله) وسألتنی ان الخّصها لک.'' (ص:۲ سطر:۲ الی ۴)

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ تم نے ایک ایسا مجموعۂ احادیث تألیف کرنے کی مجھ سے درخواست کی ہے جس میں مندرجہ ذیل خوبیاں ہوں:-

۱- اس کی احادیث مرفوعہ ہوں۔

---

(۱) یہاں استاذِ محترم کی تقریر وتشریح کے صرف خاص خاص حصے اور ان کا خلاصہ درج کیا جارہا ہے۔ (عبدالغفور)

۲- وہ حدیث کے تمام مضامین (ثمانیہ) کو جامع ہو۔
۳- احادیث سندوں کے ساتھ ہوں۔
۴- وہ سندیں اہلِ علم کے یہاں متداول[1] (مقبول) ہوں۔
۵- وہ مجموعہ مرتب ہو۔
۶- مختصر ہو۔
۷- زیادہ (غیر ضروری) تکرار سے خالی ہو۔

قولہ: "ثم انا ان شاء اللہ مبتدءون فی تخریج ما سألت" (ص:۳ سطر:۴)

اس کا حاصل یہ ہے کہ میں تمہاری درخواست کے موافق تألیف شروع کرتا ہوں، یعنی اس کتاب میں انشاء اللہ وہ تمام خوبیاں ہوں گی جو تم نے طلب کی ہیں، چنانچہ اختصار کو بھی ملحوظ رکھا جائے گا اور تکرار سے حتی الوسع احتراز کیا جائے گا، اِلَّا یہ کہ تکرار میں کوئی معتد بہ فائدہ ہو، مثلاً: مکرر آنے والی روایت کی سند یا متن میں کوئی ایسی بات ہو جس کا اظہار ضروری یا مفید ہو، مگر ایسے مواقع میں بھی صرف بقدرِ ضرورت ہی تکرار ہوگا۔ اس عبارت میں امام مسلمؒ نے لفظ "تخریج" کو بمعنی "الاخراج" استعمال فرمایا ہے۔

قولہ: "فنقسمها علٰی ثلٰثة اقسام وثلٰث طبقات من الناس." (ص:۳ سطر:۵)

ان طبقات اور اقسام کا خلاصہ یہ ہے:-

الأول:- ما رواہ الصادقون المتقنون فی الحفظ والِاتقان.

الثانی:- ما رواہ الصادقون[2] المتوسطون فی الحفظ والِاتقان.

---

(۱) یہاں احادیثِ صحیحہ کی صراحت تو نہیں فرمائی لیکن ان کے مجموعۂ کلام کا حاصل یہی نکلتا ہے کہ احادیثِ صحیحہ مراد ہیں، جیسا کہ آگے اسی بحث میں "فائدہ" کے عنوان کے تحت بھی آرہا ہے۔ (رفیع)

(۲) یہاں پر "الصادقون" کا لفظ استعمال ہوا ہے اور علامہ نوویؒ نے مقدمة شرح مسلم میں اس کے بجائے "المستورون" کا لفظ استعمال فرمایا ہے، علمِ اُصولِ حدیث میں "مستور" دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ ۱:- ایسا راوی جس کے حالات معلوم نہ ہوں اسے "مجهول" بھی کہتے ہیں، ایسے شخص کی روایت معتبر نہیں۔ ۲:- ایسا راوی جس کے بارے میں ایسی بات معلوم نہ ہو جو خلافِ عدل ومروءۃ ہو اور یہاں یہی معنیٰ مراد ہیں۔ کما قال الشیخ العثمانی فی کتابه "فتح الملهم": "والمراد بالستر هٰهنا أنّه لیس فیهم ما ینافی العدالة والمروءة فیما یبدو الناس" اس معنیٰ کے اعتبار سے "مستورون" اور "صادقون" کے کلمات مترادف ہیں اور امام مسلمؒ کی اس عبارت سے بھی اس کی طرف اشارہ ہوتا ہے، جو انہوں نے طبقۂ ثانیہ کی تعریف کرتے ہوئے فرمائی یعنی فان اسم الستر والصدق وتعاطی العلم یشملهم .... الخ. انظر مقدمة الاما م النووی ص:۱۵، وفتح الملهم ج:۱ ص:۳۲۳۔

الثالث:- ما رواه الضعفاء المتروكون.

قوله: "فاذا نحن تقصَّينا أخبارَ هٰذا الصنف من الناس أتبعناها أخبارًا يقع في أسانيدها بعضُ من ليس بالموصوف بالحفظ والاتقان كالصنف المتقدم قبلهم علٰى أنهم وان كانوا فيما وصفنا دونهم فان اسم السَّتر والصدق وتعاطي العلم يشملهم." (ص:۳ سطر آخر تا ص:۴ سطر:۲)

یہاں "الستر" سے مراد یہ ہے کہ ان راویوں کے بارے میں ہمیں کوئی بات عدالت کے منافی معلوم نہیں، پس یہ لفظ "عدالت" کے مترادف ہے۔

قوله: "في مثل مجرىٰ هؤلاء" (ص:۴ سطر:۶)

ایک نسخے میں "مثل ذٰلک" ہے، اس کا ترجمہ تو ظاہر ہے اور "وفي مثل مجرىٰ هؤلاء" میں "هؤلاء" سے اشارہ مذکورہ بالا دونوں طبقات کے محدثین کی طرف ہے۔ "مجرىٰ" اسمِ ظرف بھی ہوسکتا ہے (كما في الصحاح)[1] جس کا اصل لفظی ترجمہ ہے "گزرگاہ اور بہنے کی جگہ" اس صورت میں مراد مقام یا درجہ ہوگا، یعنی مذکورہ بزرگوں کے مقام اور درجے یعنی طبقے کی طرح، اور "مجرىٰ" مصدر میمی بھی ہوسکتا ہے جس کا اصل لفظی ترجمہ "بہنا" ہے (كما في الصحاح للجوهري)[2] اس صورت میں مراد رَوِش اور چلنا ہوگا یعنی مذکورہ بزرگوں کی رَوِش اور طریقے کی طرح۔ والاول اظهر۔

قوله: "فاما ما كان منها عن قوم هم عند اهل الحديث متَّهَمون او عند الاكثر منهم فلسنا نتشاغل بتخريج حديثهم" (ص:۴ کے آخر سے ص:۵ کی پہلی سطر تک)

امام مسلمؒ نے جو کلام صفحہ:۳ کے آخر سے یہاں تک فرمایا ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ جب ہم قسمِ اوّل سے فارغ ہوں گے تو قسمِ ثانی کی حدیثیں لائیں گے اور قسمِ ثالث کو ذکر نہیں کریں گے۔

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول اپنے اجمال کے باعث مشکل ہوگیا ہے، چنانچہ اس کی مراد کی تعیین میں تین قول ہیں (یہ تینوں اقوال علامہ نوویؒ نے اپنی شرح کے مقدمہ میں مستقل ایک فصل[3] میں نقل کئے ہیں)۔

---

(۱) ج:۱ ص:۱۸۷۔ (۲) حوالۂ بالا۔

(۳) ج:۱ ص:۱۵، ۱۶، صحیح مسلم کے جو نسخے علامہ نوویؒ کی شرح کے ساتھ طبع ہوئے ہیں ان کے شروع میں علامہ نوویؒ کا یہ مقدمہ بھی طبع ہوا ہے، ہمارے زیرِ درس نسخے ایسے ہی ہیں۔

۱- ایک قول امام مسلمؒ کے شاگرد ابواسحاق ابراہیم کا ہے کہ امام مسلمؒ نے تین الگ الگ کتابیں تألیف کی تھیں، ایک تو یہی صحیح مسلم ہے، اور دوسری کتاب میں متوسط درجہ کے رُواۃ کی حدیثیں ذکر کی تھیں، اور تیسری کتاب میں ضعفاء اور متروکین کی حدیثیں تھیں۔[1]

۲- دوسرا قول حاکم صاحبِ مستدرک اور بیہقی کا ہے کہ امام مسلمؒ نے قسمِ اوّل اور قسمِ ثانی کی حدیثیں الگ الگ لکھنے کا ارادہ کیا تھا، لیکن قسمِ اوّل ہی کی حدیثیں صحیح مسلم میں لکھ پائے تھے کہ آپ کا انتقال ہوگیا اور قسمِ ثانی کی تألیف کا موقع نہ مل سکا۔

۳- تیسرا قول قاضی عیاض کا ہے جسے علامہ نوویؒ نے اپنی شرح کے مقدمہ[2] میں راجح قرار دیا ہے، وہ یہ کہ امام مسلمؒ کے مذکورہ قول اور کتابِ ہٰذا کی ترتیب میں غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ صحیح مسلم میں انہوں نے تین قسم کے رُواۃ کی حدیثیں ذکر کی ہیں، ایک حُفّاظ متقنون، دوسرے متوسطون فی الحفظ والاتقان، اور تیسرے وہ رُواۃ جن کی بعض نے تضعیف کی ہے اور اکثر نے نہیں کی، اور خود امام مسلمؒ کے نزدیک بھی ان کی تضعیف راجح نہیں، اور ایک چوتھی قسم ہے جس کو امام مسلم نے ترک کیا ہے، یعنی وہ رُواۃ جن کو تمام محدثین یا اکثر نے ضعیف اور متروک قرار دیا ہے، چنانچہ ہر باب میں امام مسلمؒ سب سے پہلے قسمِ اوّل کی حدیثیں لاتے ہیں، پھر استشہاد اور متابعت کے لئے، یا اگر ان کو طبقۂ اُولیٰ کی حدیث اس باب میں نہ ملے تو استدلال کے لئے قسمِ ثانی کی حدیثیں لاتے ہیں، اور اس کے بعد صرف استشہاد و متابعت کے لئے قسمِ ثالث کی حدیثیں لاتے ہیں، قسمِ رابع کی یعنی جن کی اکثر یا سب محدثین نے تضعیف کی ہے، حدیثیں نہیں لاتے۔[3]

قاضی عیاضؒ کی اس تشریح پر اِشکال ہوتا ہے کہ اس کی رو سے تو چار قسمیں بن جاتی ہیں جن میں سے تین کتاب میں آئیں اور چوتھی متروک ہے، حالانکہ امام مسلمؒ نے اپنے قولِ مذکور میں صرف تین قسموں کا ذکر کر کے تیسری کو متروک قرار دیا ہے۔

---

(۱) لیکن یہ قول اس لئے درست نہیں کہ یہ امام مسلمؒ کی صراحت کے خلاف ہے، امامؒ نے تو صراحت فرمائی ہے کہ تیسرے طبقے کی حدیثیں کتاب میں نہیں لائیں گے، کما مرّ آنفًا۔

(۲) دیکھئے ان کے مقدمہ کا ص:۱۵و۱۶ (از حضرت استاذنا المکرّم مدظلہم)۔

(۳) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۱۵۵، ۱۵۶، و اکمال المعلم بفوائد مسلم ج:۱ ص:۸۶، ۸۷، وصيانة صحيح مسلم من الاخلال والغلط ص:۹۰، ۹۱۔

اس کا جواب یہ ہے کہ چوتھی قسم امام مسلمؒ کے قولِ مذکور کے مفہومِ مخالف سے نکلتی ہے، اس لئے کہ ان کا ارشاد ہے کہ:-

"فاما ما كان عن قومٍ هُم عندَ اهلِ الحديث متَّهَمون أو عندَ الأكثرِ منهم، فسلنا نتشاغل بتخريج حديثِهم." (ص:۴، ۵)

جس کا مفہومِ مخالف یہ ہوا کہ جو رُواۃ اکثر محدثین کے یہاں متہم نہیں بلکہ بعض کے نزدیک متہم ہیں ان کی حدیثیں اپنی کتاب میں ذکر فرمائیں گے، چنانچہ واقعہ بھی یہی ہے کہ ایسے رُواۃ کی حدیثیں متعدد مقامات پر امام مسلمؒ نے ذکر کی ہیں جو بدعت کی طرف منسوب ہیں یا جن کی بعض محدثین نے تضعیف کی ہے، لیکن امام مسلمؒ کے نزدیک ان کا ضعف راجح نہیں۔

فائدہ:- شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے مقدمہ فتح الملہم[1] میں علامہ جزائری کے حوالے سے فرمایا ہے کہ: امام مسلمؒ طبقۂ ثالثہ کی روایات کو صرف متابعت اور استشہاد کے طور پر لاتے ہیں تاکہ طبقۂ ثانیہ کے راویوں میں ضبط کا جو قصور ہے اس کی تلافی طبقۂ ثالثہ کی روایات سے ہوجائے۔

ناچیز (رفیع) عرض کرتا ہے کہ اس سے ایک بڑے اِشکال کا جواب ہوجاتا ہے، اِشکال یہ ہوتا تھا کہ جب امام مسلمؒ طبقۂ ثانیہ کی روایات بھی اپنی کتاب میں لائے ہیں تو یہ کتاب "صحیح مجرّد" نہ ہوئی، کیونکہ "حدیثِ صحیح" کے راوی کا "عدلٌ تامّ الضبط" ہونا ضروری ہے،[2] حالانکہ طبقۂ ثانیہ کے رُواۃ "تام الضبط" نہیں ہوتے، لہٰذا ان کی روایات حَسَن لذاتہ ہوئیں، "صحیح" نہ ہوئیں، کیونکہ حدیثِ صحیح اور حدیثِ حسن کے راویوں میں صرف "ضبط" کا فرق ہوتا ہے کہ اوّل الذکر کے راوی تام الضبط ہوتے ہیں، اور "حَسَن" کے راویوں میں "ضبط" تام نہیں ہوتا قاصر ہوتا ہے۔[3]

علامہ جزائریؒ کی مذکورہ بالا تحقیق سے یہ اِشکال اس طرح رفع ہوگیا کہ "حَسَن لذاتہ" کے طرق اگر متعدد ہوں تو وہ "صحیح لغیرہ" بن جاتی ہے،[4] پس جب امام مسلمؒ طبقۂ ثانیہ کی

---

(۱) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۷۹۔ (۲) تدريب الراوى مع تقريب النواوى ص:۲۲۔

(۳) تدريب الراوى ص:۸۹، وكذا فى فتح المغيث ج:۱ ص:۷۱، ۷۲۔

(۴) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۷۶، و كذا فى تدريب الراوى ص:۱۸۰ (شرط ترقى الضعيف الى مرتبة الحسن)۔

روایات، جو کہ حسان ہیں، لانے کے بعد متابعت اور استشہاد کے طور پر طبقۂ ثالثہ کی روایات لے آتے ہیں تو تعددِ طرق کی وجہ سے اس قصور کی تلافی ہوجاتی ہے جو طبقۂ ثانیہ کے راویوں میں تھا، اور طبقۂ ثانیہ کی روایات تعددِ طرق کی وجہ سے "صحیح لغیرہ" بن جاتی ہیں، لہٰذا کتاب مسلم کے "الصحیح المجرّد" ہونے میں شبہ نہ رہا، البتہ یہ کہنا پھر بھی درست ہوگا کہ "کتابِ مسلم" میں ساری احادیث "صحیح لذاتہ" نہیں بلکہ اس میں "صحیح لغیرہ" بھی ہیں، تاہم یہ کتاب کے "الصحیح المجرّد" ہونے کے منافی نہیں، کما لا یخفی۔

قولہ: "سلیمان بن عمرو ابی داوٗد" (ص:۵ سطر:۲)

یہ "عمرو" بفتح العین ہے، جس کا واوٗ لکھا جاتا ہے پڑھا نہیں جاتا۔[1]

قولہ: "علامۃ المنکر" (ص:۵ سطر:۳)

یعنی حدیثِ منکر کی تعریف یہ ہے کہ وہ روایت حفاظ وثقات کے بالکل خلاف ہو یا عدمِ موافقت کے قریب ہو کہ بمشکل ان سے موافقت پیدا کی جاسکے،[2] یہ تو حدیثِ منکر کی تعریف ہوئی۔

قولہ: "فاذا کان الأغلب من حدیثہ کذٰلک ..... الخ" (ص:۵ سطر:۳،۴)

یہ حکم ہے ایسے راوی کا جس کی حدیثوں میں منکر حدیثوں کا غلبہ اور اکثریت ہو، کہ اس کی کوئی روایت قبول نہیں کی جاتی، حتیٰ کہ جس روایت میں اس نے حفاظ وثقات کی مخالفت نہ کی ہو وہ بھی قبول نہیں کی جاتی، ایسے راوی کو "منکر الحدیث" بھی کہا جاتا ہے، اور جس راوی کی روایات میں غلبہ منکر روایات کا نہ ہو تو اس کی منکر روایات اگرچہ غیر مقبول ہوں گی مگر باقی روایات قبول کی جائیں گی اور اُس راوی کو "منکر الحدیث" بھی نہیں کہا جائے گا۔[3]

قولہ: "محرَّر" (ص:۵ سطر:۴) بضم المیم وفتح الحاء المھملۃ والرائین المھملتین الأُولٰی مفتوحۃ مشدودۃ (ھٰکذا ضبط النووی ھٰھنا ورجحہ وذکر نحوہ فی شرح اواخر ھذہ المقدمۃ)۔[4]

---

(۱) منھاج شرح الامام النوویؒ ج:۱ ص:۱۷۔

(۲) مقدمۃ فتح الملھم ج:۱ ص:۱۳۵، و شرح الامام النوویؒ ج:۱ ص:۱۸۔

(۳) مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: قواعد فی علوم الحدیث للعلامۃ ظفر احمد العثمانیؒ ص:۱۵۷-۱۵۹، ومقدمۃ فتح الملھم ج:۱ ص:۱۳۵۔

(۴) شرح الامام النوویؒ ج:۱ ص:۱۸، و اکمال المعلم بفوائد مسلم للقاضی عیاضؒ ج:۱ ص:۱۰۱،۱۰۲۔

قوله: "لأن حكم أهل العلم (الٰى قوله) فغير جائز قبول هذا الضرب من الناس" (ص:۵ سطر:۹)

پیچھے دو باتیں بیان ہوئی تھیں:-

۱- ایک حدیثِ مُنکَر کی تعریف۔ ۲- دوسری یہ کہ جس راوی کی روایات میں غلبہ مُنکَر روایات کا ہو وہ غیر مقبول الحدیث ہوتا ہے۔ لأن حكم .... الخ سے اس دوسری بات کی دلیل بیان فرمائی جا رہی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ("تفرُّد" اور "زیادت" اگرچہ بہ نسبت "مخالفت" کے اَهْوَن درجہ کی چیز ہے، چنانچہ) جو راوی حفاظ و ثقات کی روایت کردہ بہت سی حدیثوں کو روایت کرنے میں ان کے ساتھ شریک رہا ہو، اور ان کے موافق روایت کرتا رہا ہو وہ اگر کسی حدیث میں تفرُّد یا زیادت کرے تو اس کا تفرد اور زیادت قبول کی جاتی ہے (جبکہ مخالفت قبول نہیں کی جاتی جیسا کہ اُوپر گزر چکا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ "تفرد" اور "زیادت" اہون درجہ کی چیز ہے مگر اس کے باوجود) جو راوی حفاظ و ثقات کی روایات میں ان کے ساتھ شریک نہیں رہا، وہ اگر حدیثوں کی ایک تعداد میں تفرد کرے تو اس قسم کے راوی کے تفردات کو قبول نہیں کیا جاتا بلکہ اس کی باقی حدیثیں بھی قبول کرنا جائز نہیں، (تو جب تفردات اور زیادات کی کثرت کرنے والے کا یہ حکم ہے کہ اس کی کوئی روایت قبول نہیں کی جاتی تو مخالفت کی کثرت کرنے والے کا تو بدرجہ اَوْلیٰ یہ حکم ہوگا کہ اس کی کوئی روایت قبول نہ کی جائے)۔

تنبیہ:- "مُنکَر"، "تفرُّد" اور "زیادت" سے متعلق امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت کی شرح جو ناچیز نے بیان کی ہے، وہ ناچیز کو بعینہٖ تو شراح کے کلام میں نہیں ملی، لیکن ان کے کلام کے منافی بھی نہیں ہے، بلکہ شراح کے کلام میں کہیں کہیں اس کی تائید بھی ملتی ہے۔

ناچیز کی بیان کردہ شرح بڑی حد تک اس پر مبنی ہے کہ اس پوری بحث میں "مخالفت" سے مراد معارضہ ہے، یعنی حفاظ و ثقات کی روایت کے معارض روایت کرنا، کہ اس راوی کی روایت کو درست تسلیم کریں تو ان حفاظ کی روایات کو غلط ماننا پڑے اور اُن حفاظ کی روایت کو درست تسلیم کریں تو اِس کی روایت کو غلط کہنا پڑے، اور "تفرُّد" و "زیادۃ" سے مراد ایسا تفرد اور ایسی زیادت ہے جس میں حفاظ و ثقات کی روایت کے معارض بات نہ ہو۔

"مخالفت" اور "تفرُّد" کا یہ فرق امام شافعیؒ اور ابن الصلاح کی اُن عبارات سے واضح ہے جو علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے مقدمہ فتح الملهم میں "الشاذ

والمحفوظ والمنکر والمعروف" کے عنوان کے تحت نقل فرمائی ہیں۔[1] بلکہ خود امام مسلمؒ نے بھی اپنے کلام میں "علامۃ المنکر" سے یہاں تک جو فرمایا ہے اُس میں کما حقہ غور کرنے کے بعد اس فرق کو تسلیم کئے بغیر چارۂ کار نہیں رہتا۔

حاصلِ بحث

حدیثِ مُنکَر اور تفرد و زیادت سے متعلق امام مسلمؒ کے اس پورے کلام سے مندرجہ ذیل اُمور مستفاد ہوئے:-

۱- جو حدیث حفاظ ثقات کی روایت کے خلاف ہو وہ "مُنکَر" ہے۔

۲- جس راوی کی روایات میں اکثریت منکر حدیثوں کی ہو وہ "مہجور الحدیث" ہوتا ہے، یعنی اس کی ایسی روایات بھی قبول نہیں کی جاتیں جن میں اس نے حفاظ و ثقات کی مخالفت نہیں کی، (ایسے آدمی کو "منکر الحدیث" بھی کہا جاتا ہے، رفیع)۔

۳- کسی راوی کا تفرد یا زیادت کرنا بہ نسبت مخالفت ثقات کے اَھْوَن ہے، چنانچہ ثقہ کی زیادت یا تفرد تو حفاظ و ثقات کے مقابلہ میں قابلِ قبول ہے، مگر "مخالفت" قابلِ قبول نہیں، یعنی حفاظ و ثقات کی مخالفت اگر ثقہ راوی بھی کرے گا تو مخالفت والی روایت مُنکَر ہوگی۔

۴- تفرد اور زیادت اسی راوی کا قابلِ قبول ہے جس نے بہت سی حدیثیں روایت کرنے میں اپنے ایسے اَقران کے ساتھ مشارکت کی ہو جو حافظ اور ثقہ ہیں اور ان روایات میں ان کی پوری طرح موافقت بھی کی ہو، جب یہ صفت راوی میں پائی جائے گی تو (یہ اس کے حافظ اور ثقہ ہونے کی علامت ہے لہٰذا) اس کا تفرد اور زیادت قبول کی جائے گی۔

۵- جس راوی میں یہ صفت نہ پائی جائے (تو یہ اس کے غیر حافظ اور غیر ثقہ ہونے کی علامت ہے، لہٰذا) اس کی زیادت اور تفرد قابلِ قبول نہیں۔

۶- جس راوی میں یہ صفت (مشارکت کی) نہ ہو، اور وہ بہت سی حدیثوں کی روایت میں تفرد یا زیادَت کرے تو ایسے راوی کی دوسری حدیثیں بھی قبول کرنا جائز نہیں، یعنی اس کی ایسی روایتیں بھی قبول نہ ہوں گی جن میں اس نے تفرد اور زیادَت نہیں کی، امام مسلمؒ کے قول

---

(۱) دیکھئے: مقدمہ فتح الملهم ج:۱ ص:۱۳۲، ۱۳۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: ارشاد طلّاب الحقائق ج:۱ ص:۲۱۷، ۲۱۸، معرفة انواع علوم الحدیث لابن الصلاح ص:۱۶۷۔

"فغیر جائز قبول حدیث هذا الضرب من الناس" کے ظاہر سے یہی معلوم ہوتا ہے، واللہ اعلم۔

۷- یہ قاعدہ جو مشہور ہے کہ "زیادة الثقة مقبولة"[۱] یہ مطلق نہیں بلکہ ان قیود کے ساتھ ہے کہ ۱-وہ زیادت ثقات کی روایت کے معارض نہ ہو (کیونکہ معارض ہوگی تو مُنکَر ہوجائے گی)۔۲-حافظ کرے۔۳-ثقہ کرے۔ پس جس تفرد یا زیادَت میں ثقات کی مخالفت ہو، یا زیادَت وتفرد کرنے والا غیر حافظ ہو یا غیر ثقہ ہو تو ایسا تفرد یا زیادَت غیر مقبول ہے۔

شاذّ اور مُنکَر میں فرق

مقدمه فتح الملهم میں شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے ان دونوں کی تعریف میں فرمایا ہے کہ:-

والمعتمَد فی حدِّ الشاذِ بحسب الاصطلاح أنَّهُ ما یرویه الثقة مخالفًا لمن هو أرجح منه، وأما المنكر فقد اختلف ايضًا فی حده والمعتمد فيه بحسب الاصطلاح، انه ما يرويه غير الثقة مخالفًا لمن هو أرجح منه، فهما متباينان لا يَصدق أحدهما علٰى شيء مما صدق عليه الأٰخر، وهما يشتركان فی اشتراط المخالفة، ويمتاز الشاذ عنه بكون رواية ثقة، ويمتاز المنكر عن الشاذ بكون رواية غير ثقة.[۲]

ناچیز محمد رفیع عرض کرتا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ امام مسلمؒ نے مُنکَر کی جو تعریف اپنے مقدمہ میں فرمائی ہے وہ اصطلاحی شاذّ اور مُنکَر دونوں کو شامل ہے، کیونکہ انہوں نے حدیثِ مُنکَر کے راوی میں غیر ثقہ کی قید نہیں لگائی، صرف مخالفت کو ذکر فرمایا ہے جو مُنکَر میں بھی پائی جاتی

---

(۱) اس مسئلہ میں علامہ نوویؒ نے اپنے مقدمہ (ص:۱۸) میں یہ تفصیل بیان کی ہے کہ جب کسی روایت میں کوئی راوی متفرد ہوتو اگر وہ اپنے سے احفظ کے خلاف (معارض، رفع) روایت کر رہا ہے تو یہ روایت شاذّ ومُنکَر ہے اور مردود ہے، اور اگر خلاف تو روایت نہیں کر رہا بلکہ صرف زیادَت کر رہا ہے مگر اس کا حفظ و اتقان کافی نہیں ہے تب بھی وہ روایت شاذّ ومُنکَر ہے، اور اگر وہ حافظ متقن ہے اور اپنے سے احفظ کے خلاف نہیں کہہ رہا تو یہ روایت صحیح اور مقبول ہوگی، اور اگر حافظہ میں کسی درجہ کم ہو مگر احفظ کی مخالفت نہیں کر رہا تو یہ روایت بھی مقبول ہوگی اور اس حدیث کو حسن کہیں گے، خلاصہ یہ کہ زیادَت اگر حافظ ثقہ سے ہو اور احفظ کے مخالف نہ ہو تو مقبول ہے، اور اگر غیر حافظ یا غیر ثقہ سے ہو یا احفظ کے مخالف ہو تو شاذّ ومُنکَر اور مردود ہوگی، بعینہ یہی تفصیل فتح الملهم کے مقدمہ (ج:۱ ص:۱۳۳) میں ابن الصلاح سے نقل فرمائی گئی ہے، (از استاذنا المکرّم حفظہم اللہ)۔

(۲) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۱۳۴۔

ہے اور شاذّ میں بھی۔

حاصل امام مسلمؒ کے کلام کا یہ ہوا کہ کسی راوی کی روایت حفاظ کی روایت کی مخالف ہو تو مُنکَر ہے، خواہ مخالفت کرنیوالا ثقہ ہو یا غیر ثقہ، اور راوی کی روایتوں میں مُنکَر احادیث کی اکثریت ہو تو وہ ثقہ نہیں رہتا، بلکہ مهجور الحديث (جس کو بعض محدثین "منكر الحديث" کہتے ہیں) ہوجاتا ہے۔

قوله: "وسنزيد ان شاء الله شرحا وايضاحًا فی مواضع من الكتاب عند ذكر الاخبار المعللة" (ص:۵ سطر:۱۲)

امام مسلمؒ کے اس ارشاد سے معلوم ہوتا ہے کہ آگے کتاب میں وہ اخبار کی علل بھی بیان کریں گے، لیکن اس میں بعض حضرات کو اِشکال ہوا ہے، کیونکہ بظاہر عِلَل کا بیان کتاب میں کہیں نظر نہیں آتا، چنانچہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ امام مسلمؒ کا ارادہ علل بیان کرنے کا تھا لیکن موقع نہ مل سکا۔

لیکن قاضی عیاضؒ اور علامہ نوویؒ کی تحقیق یہ ہے کہ امام مسلمؒ نے یہ وعدہ بھی صحیح مسلم ہی میں پورا کردیا ہے، چنانچہ جابجا الفاظِ سند کا اختلاف اِرسال و اسناد، اور زیادت ونقص اس طرح ذکر کرتے ہیں کہ اس کی علل کی طرف اشارہ ہوجاتا ہے، اور کہیں صراحت بھی کردیتے ہیں، متعدد مقامات پر بعض رُواۃ کی تصحیف کی بھی نشاندہی فرمائی ہے۔[1]

قوله: "فلَولا الذی رأينا من سوء صنيع كثيرٍ (الٰی قوله) لما سَهُل ..... الخ" (ص:۵ سطر:۱۱ تا ۱۴)

اس عبارت کی تشریح وترکیب شارحین نے مختلف انداز سے کی ہے، ناچیز کے نزدیک زیادہ صحیح اور بے غبار یہ ہے کہ "لما سهل" مصنف کے قول "فلو لا" کا جواب ہے، اور ان دونوں کے درمیان کی عبارت میں "فيما يلزمهم" جار مجرور مل کر لفظ "سوء" یا "صنيع" سے متعلق ہے، اور مطلب یہ ہے کہ "ساء صنيعهم فی الامر الذی هو لازم عليهم شرعًا" اور "من طرح الاحاديث الضعيفة" میں لفظ "من" بیانیہ ہے اور یہ "سوء صنيع" کا بیان ہے، اور "طرح الاحاديث الضعيفة" سے مراد ان کی عوام میں اشاعت کرنا ہے، اور مصنف کے قول

(۱) مقدمه شرح صحيح مسلم للنوویؒ ج:۱ ص:۱۵، و مقدمة اكمال المعلم بفوائد مسلم ج:۱ ص:۸۷، و صيانة صحيح مسلم ص:۹۰۔

"وترکھم الاقتصار" کا عطف "طرح" پر ہے،(۱) اور پوری عبارت کا خلاصۂ مطلب یہ ہے کہ:-

بہت سے ایسے لوگ جو حقیقت میں تو محدث نہیں مگر خود کو محدث کہتے ہیں، ان کا غلط طرزِ عمل اپنے فرضِ منصبی میں یہ ہے کہ وہ عوام میں ضعیف احادیث کی اشاعت کرتے ہیں، اور احادیثِ صحیحہ کی روایت پر قناعت نہیں کرتے، اگر ان کا یہ غلط طرزِ عمل نہ ہوتا تو ہمارے لئے تمہاری درخواست کو قبول کرنا، یعنی صحیح مسلم کی تالیف کرنا آسان نہ ہوتا۔

"طرح" کے جو معنی ناچیز نے بیان کئے ہیں "الحل المفهم" میں یہی معنی حضرت گنگوہیؒ سے منقول ہیں(۲) چنانچہ آگے امام مسلمؒ نے اسی معنی کو ان الفاظ سے تعبیر فرمایا ہے کہ:-

بعد معرفتهم واقرارهم بألسنتهم ان كثيرًا ممّا يقذِفون به الى الاغنياء من الناس هو مستنكر ومنقولٌ عن قوم غيرِ مرضين.

اور آگے تین سطر بعد فرمایا ہے کہ:-

ولٰكن من اجل ما أعلمناك من نشر القوم الاخبارَ المنكرةَ بالأسانيد الضعاف المجهولةِ وقذِفِهِمْ بها الى العوام.

معلوم ہوا کہ "قذف" سے مراد نشر و اشاعت ہے، لہٰذا "طرح" سے بھی مراد نشر و اشاعت ہوگی، بعض شارحین نے "طرح" کے معنی "ترک" بیان کئے ہیں، مگر مصنف کی عبارت اس کی تائید نہیں کرتی اور ایسا کرنے سے ترکیب بھی بدل جائے گی اور "وترکھم الاقتصار ..... الخ" کا عطف "ما یلزمھم" پر ماننا پڑے گا جیسا کہ علامہ سندھیؒ نے کیا ہے، مگر یہ ظاہر کے خلاف ہے۔

"باب وجوب الرواية عن الثقات وترك الكذّابين ... الخ."

(ص:٦)

اس باب میں امام مسلمؒ نے تاکید فرمائی ہے کہ صحیح و سقیم روایات اور ثقہ و متہم رُواۃ میں تمیز کرنا اس فن میں نہایت ضروری ہے، اور دلیل میں متعدد آیاتِ قرآنیہ اور ایک حدیثِ مرفوع پیش کی ہے، پہلی آیت یہ ہے:-

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْٓا اَنْ تُصِيْبُوْا قَوْمًاۢ بِجَهَالَةٍ

---

(۱) الحل المفهم ج:۱ ص:۱۰، ۱۱۔

(۲) دیکھئے: الحل المفهم ج:۱ ص:۱۰، ۱۱۔

فَتُصْبِحُوْا عَلٰى مَا فَعَلْتُمْ نٰدِمِيْنَ O[۱]

نیز فرمایا کہ معاندین اہلِ بدعت کی روایات بیان کرنا جائز نہیں۔ لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ صحیحین میں بکثرت ایسے راویوں کی روایات بھی ہیں جو "منسوب الی البدعة" تھے حتیٰ کہ حاکم کا قول تو یہ ہے کہ: "کتاب مسلم ملأن من الشعة"[۲] اس لئے جواب یہ دیا گیا ہے کہ "معاندین" سے امام مسلم کی مراد وہ اہلِ بدعت ہیں جو اپنی بدعت کے داعی اور مبلغ ہوں، کیونکہ جو داعی و مبلغ نہ ہوں اور باقی شرائط ان میں موجود ہوں تو ان کی روایت ذکر کرنا جمہور کے نزدیک جائز ہے، علامہ نوویؒ نے اکثر کا یہی مذہب نقل فرما کر اسے "الاعدل الصحیح" کہا ہے۔[۳]

امام مسلمؒ کے ارشاد "المعاندین من أهل البدَع" (ص:٦ سطر:٣) میں "مِنْ" تبعیض کا ہے، یعنی اہلِ بدعت میں سے جو لوگ معاند ہیں، اور معاند سے مراد یا تو "داعیہ" (مبلغ) ہیں جیسا کہ پیچھے بیان ہوا، یا ضدی متعصب مراد ہیں کہ صرف اپنے مذہب کی مؤید روایات ذکر کرتے ہوں اور جو روایات ان کے مذہب کے خلاف ہوں انہیں چھپاتے ہوں، اگر یہ دوسرے معنی (متعصب کے) لئے جائیں تو اس کا حاصل یہ ہوگا کہ امام مسلمؒ کے نزدیک "داعیہ" و "غیر داعیہ" کے بجائے "معاند" اور "غیر معاند" کی تفریق ہے۔

اہلِ بدعت کی روایات کے بارے میں علماء کے اور بھی مختلف اقوال ہیں، "شرح نخبة الفکر" میں اس کی تفصیل دیکھی جاسکتی ہے، علامہ نوویؒ نے بھی یہاں اپنی شرح میں کچھ تفصیل اور اقوال نقل فرمائے ہیں، اُس کی بھی مراجعت کی جاسکتی ہے۔[۴]

قولہ: "فَدَلّ بما ذكرنا من هٰذه الأى" (ص:٦ سطر:٥)

اس میں "دلّ" کا فاعل اللہ تبارک وتعالیٰ ہے جس کا ذکر پچھلی سطر میں آیا ہے، حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی کو اختیار فرمایا ہے، (کما فی الحل المفهم)۔

قولہ: "والخبر وان فارق معناه معنى الشهادة ..... الخ" (ص:٦ سطر:٦)

---

(۱) الحجرات آیت:٦۔

(۲) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:١٧٧، و كذا فى تدريب الراوى ص:٢١٧۔

(۳) شرح صحیح مسلم للامام النوویؒ ج:۱ ص:٦، و كذا معرفة انواع علوم الحديث ص:٢٢٩ تا ٢٣١، و كذا فى اكمال اكمال المعلم ج:۱ ص:١٣۔

(۴) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح المغيث ج:۱ ص:٣٠٣ تا ٣١٠، اور معرفة انواع علم الحديث ص:٢٢٨ تا ٢٣٢۔

اس مقام پر علامہ نوویؒ نے خبر (حدیث) اور شہادۃ کے اَحکام میں متعدد فروق بیان فرمائے ہیں، مثلاً: یہ کہ روایتِ حدیث میں راوی کا ایک سے زیادہ ہونا شرط نہیں، جبکہ شہادۃ میں عدد شرط ہے وغیرہ، مگر دونوں کی حقیقت و ماہیت میں کیا فرق ہے؟ اُسے واضح نہیں فرمایا، جبکہ شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے دونوں کے اَحکام میں فروق بھی بہت زیادہ نقل فرمائے ہیں، اور علامہ مازریؒ (شارحِ مسلم) کے حوالے سے خبر اور شہادۃ کی حقیقت میں یہ فرق بیان فرمایا ہے کہ: "الرواية هي الاخبار عن عام لا ترافع فيه الى الحكام، وخلافه الشهادة."[1]

قوله: "وهو الاثر المشهور" (ص:٦ سطر:٧)

یہاں امام مسلمؒ نے لفظ "الأثر" کو حدیثِ مرفوع کے معنی میں استعمال فرمایا ہے، جمہور کی اصطلاح یہی ہے کہ لفظ "اثر" حدیثِ مرفوع اور حدیثِ موقوف دونوں کو شامل ہوتا ہے[2]، اور بعض کے نزدیک یہ حدیثِ موقوف کے ساتھ خاص ہے۔

قوله: "احد الكاذبين" (ص:٦ سطر:٨)

اکثر کے نزدیک یہ جمع کا صیغہ ہے، بکسر الباء وفتح النون، اور ابونعیم اصفہانیؒ نے اسے بصیغۂ تثنیہ بفتح الباء وكسر النون روایت کیا ہے، اس روایت پر دو جھوٹوں میں سے ایک جھوٹا وہ ہے جس نے جھوٹ گھڑا، اور دوسرا جھوٹا وہ ہے جس نے اسے آگے روایت کیا، (كذا فی فتح الملهم)۔

یہاں امام مسلمؒ نے متن کو سند پر مقدم کیا ہے جو رائج طریقے کے خلاف ہے، مگر جائز ہے، (كذا فی فتح الملهم)۔

"باب تغليظ الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم" (ص:٧)

قوله: "يعني ابنَ عُلَيَّة" (ص:٦ سطر:٢)

"یعنی" اس لئے فرمایا کہ امام مسلمؒ نے استاذ سے لفظ "ابن علية" نہیں سنا تھا، استاذ نے صرف "اسماعیل" فرمایا تھا مگر وضاحت کے لئے امام مسلمؒ نے اس نسبت کو ذکر فرمانے کی ضرورت محسوس کی، لفظ "یعنی" سے یہی بتانا مقصود ہے کہ اس نسبت کا اضافہ میں نے کیا ہے۔

---

(۱) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: فتح الملهم ج:۱ ص:۳۳۸، ۳۳۹، اور تدریب الراوی ص:۲۴۲۔

(۲) اکمال اکمال المعلم ج:۱ ص:۱۴۔

امام مسلمؒ اور امام بخاریؒ اپنی کتاب میں یہ احتیاط بکثرت فرماتے ہیں تا کہ استاذ کی طرف کوئی لفظ ایسا منسوب نہ ہو جائے جو استاذ نے نہیں بولا، البتہ امام مسلمؒ اس مقصد کے لئے عموماً لفظ "یعنی" لاتے ہیں، اور امام بخاریؒ لفظ "وھو" لاتے ہیں، شیخینؒ کی اس احتیاط کا ذکر ہم اپنے مقدمے میں بھی کر چکے ہیں، (الموازنة بين الصحيحين کی بحث کے آخر میں)۔

قوله: "انه ليمنعني ان أحدثكم حديثا كثيرا ..... الخ" (ص:۷ سطر:۳)

حضرت انسؓ کے اس ارشاد کا حاصل یہ ہے کہ میں تم کو زیادہ حدیثیں اس لئے نہیں سناتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ:-

مَنْ تعمَّد عَلَيَّ كذبًا فليتبوأ مقعده من النَّار.

اس پر اِشکال ہوتا ہے کہ حضرت انسؓ کو تو "مُكثرين في الحديث" میں شمار کیا گیا ہے کیونکہ ان کی روایت کردہ حدیثوں کی تعداد ۲۲۸۶ (بائیس سو چھیاسی) ہے،[1] اور "مُكثر في الحديث" اُس صحابی کو کہا جاتا ہے جس نے ایک ہزار یا اس سے زیادہ حدیثیں روایت کی ہوں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جو حدیثیں انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی تھیں اگر وہ ساری بیان فرمادیتے تو ان کی مرویات کی تعداد کئی گنا ہوتی، لیکن جس حدیث کی یادداشت میں ان کو ذرا بھی تردّد ہوا اسے روایت نہیں کیا، چنانچہ ایک مرتبہ اپنے ایک شاگرد "عتاب مولىٰ هرمز" سے فرمایا بھی کہ:-

لو لا انّي اَخشىٰ ان اُخطيءَ لحدَّثتُكَ بأشياءَ قالها رسول الله صلى الله عليه وسلم.[2]

یہاں دوسرا اِشکال یہ ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا حدیث میں عذابِ نار کی وعید "تَعمُّدِ كذب" پر ہے، "خطاء في الرواية" پر نہیں، اور ظاہر ہے کہ حضرت انسؓ ارادۃً تو جھوٹی روایت نہیں کر سکتے تھے، اندیشہ صرف خطاء یعنی بھول چوک کا تھا جس پر عذاب کی وعید نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت انسؓ کو اندیشہ تھا کہ "اِكثار في الرواية" سے کہیں

---

(۱) سير أعلام النبلاء ج:۳ ص:۴۰۶، مسندهٔ الفان ومائتان وستة وثمانون. تهذيب الأسماء ج:۱ ص:۱۳۷، تحت ترجمة انس بن مالک، فروى ألفي حديث ومائتين وستة وثمانين حديثا.

(۲) مسند احمد بن حنبل ج:۲۰ ص:۱۶۶ رقم الحديث: ۱۲۷۶۴، سنن الدارمي ج:۱ ص:۶۷ رقم الحديث: ۲۴۱، باب اتقاء الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم والتثبت فيه.

"خطاء فی الروایة" میں مبتلا نہ ہوجاؤں، اور چونکہ اِکثار ارادۃً ہوگا تو خطرہ تھا کہ ارادۂ اِکثار جو خطا فی الروایات کا سبب بنے گا وہ موجبِ اِثم ہوجائے گا۔ اور جن دوسرے صحابہ کرامؓ کو اپنے حافظے پر اتنا اعتماد تھا کہ "اِکثار فی الروایة" سے بھی "خطاء فی الروایة" کا اندیشہ نہ تھا، مثلاً حضرت ابوہریرہؓ تو انہوں نے اِکثار سے اجتناب نہیں کیا، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ کی مرویات کی تعداد ۵۳۷۴ ہے۔[۱]

قوله: "من كذب عليَّ متعمدًا ..... الخ" (ص:۷ سطر:۴)

اس حدیث کو "مُتواتر" کہا گیا ہے، اس قول کو فتح الملهم میں "هو الصحيح" فرمایا ہے، اور مقدمه فتح الملهم میں ہے کہ: "قال ابن الصلاح رواه اثنان وستون (۶۲) من الصحابة. وقال غيره: رواه اكثر من مائة نفوس. وقال النووی فی شرح مسلم: رواه نحو مأتين. قال العراقی: ليس فی هٰذا المتن بعينه ولٰكن فی مطلق الكذب، والخاص بهٰذا المتن رواية بضعة وسبعين صحابيًا"۔[۲]

علامہ نوویؒ نے بعض حفاظِ حدیث کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ یہ حدیث ۶۲ صحابہ کرامؓ نے روایت کی ہے جن میں سب عشرہ مبشرہ بھی شامل ہیں۔ اس حدیث کو بخاری و مسلم دونوں نے اپنی اپنی صحیح میں روایت کیا ہے، (قاله النووی)۔[۳]

یاد رہے کہ اہلِ سنت والجماعة کے نزدیک ہر وہ روایت اور خبر "کذب" ہے، جو خلافِ واقعہ ہو خواہ قصداً ہو یا خطاءً اور بھول چوک سے ہو، فرق صرف یہ ہے کہ قصداً ایسا کرنے پر عذاب ہے، خطا اور بھول پر عذاب نہیں۔

"باب النهی عن الحديث بكل ما سمع" (ص:۸)

امام مسلمؒ نے اس باب میں ایک اہم اُصول یہ بیان فرمایا ہے کہ آدمی جو بھی سن لے اسے روایت نہ کرنے لگے "للنهی عن الحديث بكل ما سمع" بلکہ تین چیزیں ملحوظ رہنی چاہئیں (یہ تین چیزیں ان اقوال و روایات کا لب لباب ہیں جو اس باب میں امام مسلمؒ نے بطورِ

---

(۱) فتح الملهم ج:۱ ص:۳۴۵۔

(۲) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۱۴، نیز ملاحظہ فرمایئے: مسند احمد بن حنبل، مسند انس بن مالک ج:۱۹ ص:۱۰۔

(۳) شرح النووی ج:۱ ص:۱۲۔

دلیل ذکر فرمائی ہیں):-

۱- ایک یہ کہ وہ روایت مجہول راوی کی نہ ہو۔

۲- دوسری یہ کہ ظنِ غالب اس کے صدق کا ہو۔

۳- تیسری یہ کہ کسی کے سامنے ایسی حدیث بیان نہ کی جائے جس کو وہ صحیح طریقہ سے سمجھ نہ سکے اور غلط فہمی میں مبتلا ہوجائے۔

قوله: "كفىٰ بالمرء" (ص:۸ سطر:۲) باء زائد ہے، ای **كفىٰ المرء**، اور "**كفىٰ**" کا فاعل "**ان يحدث بكل .... الخ**" ہے، اور اگلی روایت میں "**بحسب المرء**" ہے، اُس میں بھی باء زائد ہے۔

"باب النهى عن الرواية عن الضعفاء .... الخ" (ص:۹)

قوله: "اعرف وجهه ولا أدرى ما اسمعه .... الخ" (ص:۱۰ سطر:۴)

یعنی مجھے اس کا نام اور حال معلوم نہیں، میں تو اسے صرف چہرے سے پہچانتا ہوں، حضرت عبداللہ کے اس قول کا حاصل یہ ہے کہ مجہول کی روایت قبول نہ کی جائے، (**كذا فى فتح الملهم**)۔[1]

قوله: "يوشك ان تخرج فتقرأ على الناس قرآناً" (ص:۱۰ سطر:۵)

یہاں "**القرآن**" کے بجائے نکرہ "**قرآنًا**" ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سے قرآنِ مجید مراد نہیں بلکہ ایسا کلام مراد ہے جسے وہ قرآن کی طرح پڑھیں گے، اور حضرت گنگوہیؒ نے فرمایا کہ: "**اى تُفَسِّرُ علىٰ غير ما اريد به**" یعنی وہ قرآن کی ایسی تفسیر کریں گے جو شرعاً مراد نہیں ہے تاکہ لوگوں کو گمراہ کریں، اس کی شرح میں اور بہت سے اقوال ہیں، کچھ "**شرح نووی**" میں اور کچھ "**الحل المفهم**" میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

قوله: "بُشَيْر" (ص:۱۰ سطر:۶) "**بشر**" کا مصغّر ہے، اور **بُشَير** **مخضرمین** میں سے ہیں۔[2] حضرت ابوذر غفاریؓ اور حضرت ابوالدرداءؓ سے روایت کرتے ہیں، "نسائی" اور "ابنِ سعد" نے ان کی توثیق کی ہے، یہاں ان کا جو واقعہ حضرت ابنِ عباسؓ کے بارے میں ذکر کیا گیا

---

(۱) ج:۱ ص:۳۵۷۔

(۲) **سير اعلام النبلاء** ج:۴ ص:۳۵۱۔

ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابنِ عباسؓ اس واقعہ کے وقت ان کے حال سے واقف نہ تھے، اس لئے ان کی روایات پر کان نہیں لگا رہے تھے۔[۱]

قوله: "ترکنا الحدیث عنه" (ص:۱۰ سطر:۸)

حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہ کے اس جملے سے منکرینِ حدیث کہہ سکتے ہیں کہ حضرت ابنِ عباسؓ حجیتِ حدیث کے قائل نہیں تھے۔

مگر اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت کی مراد ترک علی الاطلاق نہیں، بلکہ صرف ان احادیث کا ترک مراد ہے جو قابلِ اعتماد طریقے سے نہ آئی ہوں، چنانچہ حضرت ابنِ عباسؓ ہی کا جو قول امام مسلمؒ نے اگلی روایت میں نقل فرمایا ہے اس میں "الا ما نعرف" کا استثناء اس معنی میں صریح ہے۔

قوله: "الا ما نعرف" (ص:۱۰ سطر:۱۲) **ای ما یوافق المعروف، او ما نعرف فیه إمارات الصحة وسمات الصدق، (کذا فی فتح الملهم)**[۲]۔

قوله: "ابن ابی مُلَیکة" (ص:۱۰ سطر:۱۲)

یہ عبداللہ بن عبیداللہ بن ابی ملیکة ہیں، **وکان إماما فقیها فصیحًا مفوّها**، ان کی توثیق پر سب متفق ہیں، حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ نے اپنے دورِ حکومت میں ان کو طائف کا قاضی مقرّر فرمایا تھا، خود ہی فرماتے ہیں کہ: "**بعثنی ابن الزبیر علٰی قضاء الطائف فکنت أسأل ابن عباس رضی اللہ عنه.**" ۱۱۷ھ میں وفات ہوئی۔[۳]

قوله: "سمعت المغیرة" (ص:۱۰ سطر:۱۶) **بضم المیم وکسرها، هو المغیرة بن مقسم الضبی، (کذا فی شرح النووی)**۔

قوله: "لم یکن یصدق" (ص:۱۰ سطر:۱۶)

یہ دو طرح سے پڑھا گیا ہے، ایک **بفتح الیاء واسکان الصاد وضم الدال**، یعنی بابِ نصر سے اور دوسرے **بضم الیاء** یعنی بابِ تفعیل سے۔ (نوویؒ)

قوله: "الا من اصحاب" (ص:۱۰ سطر:۱۶)

---

(۱) تهذیب الکمال ج:۴ ص:۱۸۴ وطبقات ابن سعد ج:۷ ص:۲۲۳۔

(۲) ج:۱ ص:۳۶۰۔

(۳) فتح الملهم ج:۱ ص:۳۶۱ وتهذیب الکمال ج:۱۵ ص:۲۵۶ وطبقات ابن سعد ج:۴ ص:۴۷۲۔

یہ "من" یا تو بیانِ جنس کے لئے ہے یا زائد ہے (نوویؒ)، یعنی حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بعد لوگوں کے حالات بدل گئے، حتیٰ کہ وہ حضرت علیؓ کے بارے میں خود ان کی روایات میں جھوٹ بولنے لگے، سوائے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے شاگردوں کے کہ وہ حضرت علیؓ سے روایات کو ٹھیک ٹھیک نقل کرتے ہیں یا ان روایات میں ان کی تصدیق کی جاتی ہے، (کذا فی فتح الملهم نقلًا عن بعض المحشين[1])۔

"باب بيان ان الاسناد من الدين .... الخ" (ص:۱۱)

قوله :"من اهل مرو " (ص:۱۲) مَرْو غیر منصرف ہے "للعلمية والتأنيث" اور یہ خراسان کا عظیم شہر تھا، کذا فی فتح الملهم، خراسان کسی زمانے میں بہت بڑی ولایت تھی جو اَب کئی ملکوں ایران، افغانستان اور ترکمانستان وغیرہ میں بٹ گئی ہے، مرو ترکمانستان کا مشہور شہر ہے، اور اب ترکمانستان کا دارالحکومت "اشک آباد" ہے۔

اس باب میں امام مسلمؒ نے اسناد کی اہمیت پر زور دیا ہے اور حضرت عبداللہ بن المبارکؒ کا یہ مشہور ارشاد نقل فرمایا ہے کہ: "الإسناد من الدين، ولو لا الإسناد لقال من شاء ما شاء."[2] (ص:۱۲) اور یہ کہ روایت صرف ثقات سے ہونی چاہئے۔

ایک مسئلہ یہ ارشاد فرمایا کہ راویوں کا ایسا عیب بیان کرنا جو ان میں موجود ہو غیبتِ محرّمہ میں داخل نہیں بلکہ تحفظِ دین کے لئے ضروری ہے، اور دلیل میں کثیر واقعات و روایات ذکر فرمائیں۔

نیز "كذب في الحديث" کی مختلف انواع اور نمونے مختلف واقعات کے ضمن میں بیان فرمائے ہیں، مثلاً: یہ کہ "كذب في الحديث" کبھی متن میں ہوتا ہے، کبھی اسناد میں، "كذب في الاسناد" یہ کہ حدیث ایسے شخص کی طرف منسوب کردی جائے جس سے وہ منقول نہیں، اور "كذب في المتن" کے سلسلے میں بعض لوگوں کا یہ حال نقل فرمایا ہے کہ بعض اوقات کوئی مضمون فی نفسہٖ صحیح ہوتا ہے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صراحۃً ثابت نہیں ہوتا، بعض غیر محتاط لوگ اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کردیتے ہیں، یہ بھی "وضع

---

(۱) ج:۱ ص:۳۶۳۔

(۲) یہ مقولہ الجرح والتعديل لابن أبي حاتم ج:۱ ص:۱۶ اور معرفة علوم الحديث ص:۱۱۴ میں بھی مذکور ہے۔

الأحادیث" میں داخل ہے۔

قوله: "فلا یؤخذ حدیثهم" (ص:۱۱ سطر:۳)

اہلِ بدعت کی روایت کے بارے میں ابن سیرینؒ نے اپنا یہی مذہب بیان فرمایا ہے، لیکن اس میں دوسرے اقوال بھی ہیں جن کی ضروری تفصیل پیچھے "باب وجوب الروایة عن الثقات" کے تحت آچکی ہے۔

قوله: "وبین القوم" (ص:۱۲ سطر:۴)

"قوم" سے مراد یا صحابہؓ ہیں یا اہلِ بدعت، قاله السندی۔[1]

قوله: "الحجاج بن دینار" (ص:۱۲ سطر:۷) یہ تبع التابعین میں سے ہیں،[2] لہٰذا ان کے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان کم از کم دو واسطے یہاں محذوف ہیں، ایک تابعی کا، دوسرا صحابی کا، لہٰذا اس سند میں انقطاعِ کثیر موجود ہے، اسی انقطاعِ کثیر کو آگے حضرت عبداللہ بن المبارکؒ نے "مفاوِز تنقطع فیها أعناق المطیّ" سے تعبیر فرمایا ہے۔[3]

قوله: "لیس فی الصدقةُ اختلافٌ" (ص:۱۲ سطر:۷)

یعنی یہ حدیث تو قابلِ استدلال نہیں لیکن جو شخص اپنے والدین کے ساتھ حسنِ سلوک کرنا چاہتا ہے وہ ان کی طرف سے صدقہ کرے کیونکہ اس کا فائدہ میّت کو بالاتفاق پہنچتا ہے، نماز اور روزہ میّت کو پہنچ سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے جو اپنے مقام پر آئے گا۔

قوله: "لانک ابن امامی هدی ابن ابی بکر وعمر" (ص:۱۳ سطر:۲)

یہ (مقول لہ) القاسم بن عبیداللہ بن عبداللہ بن عمر بن الخطابؓ ہیں، اور ان کی والدہ بنت القاسم بن محمد بن ابی بکرؓ ہیں، لہٰذا ددھیال سے یہ حضرت عمرؓ کے بیٹے یعنی پڑپوتے ہیں اور ننھیال سے حضرت ابوبکرؓ کے پوتے کے نواسے ہیں، فهو ابنهما جمیعًا۔[4]

قوله: "صاحب بُهَیَّة" (ص:۱۳ سطر:۴)

"بُهیَّة" حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرنے والی ایک خاتون تھیں، ابوعقیل (بفتح العین) ان کے مولیٰ تھے، ابوعُقیل کو بہت سے محدثین نے ضعیف کہا ہے، بلکہ حافظ ابنِ

---

(۱) حاشیة السندی علی صحیح مسلم ج:۱ ص:۱۳۔ (۲) حوالۂ بالا۔

(۳) کتاب الثقات لابن حبان ج:۶ ص:۲۰۵ میں طبقۂ تبع تابعین کے اندر ان کے احوال بیان کئے گئے ہیں۔

(۴) فتح الملهم ج:۱ ص:۳۶۸۔

عبدالبرؒ کا کہنا تو یہ ہے کہ: "ھو عند جمیعھم ضعیف"، کذا فی فتح الملھم[1]۔ امام مسلمؒ نے یہاں ان کی روایت یا تو اس لئے ذکر فرمادی کہ ان کے نزدیک ان کی جرح مفسراً ثابت نہیں تھی، یا اس لئے کہ مقصود اس روایت سے محض استشہاد ہے، استدلال پچھلی روایتوں سے ہو چکا ہے (نوویؒ)، یا اس لئے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث نہیں بلکہ قاسم کا قول ہے، لہٰذا اس کی سند میں وہ پابندی نہیں فرمائی جو حدیثِ مرفوع میں کی جاتی ہے۔

قولہ: "لیس بثبتٍ" (ص:۱۳ سطر:۷) ای لیس ثقة، (کذا فی فتح الملھم)۔[2]

قولہ: "اِنّ شھرًا نزکوہ" (ص:۱۳ سطر:۷)

بابِ نصر سے ہے اور یہ لفظ "نَیْزَک" سے بنا ہے اور "نیزک" معرَّب ہے فارسی لفظ "نیزہ" سے، أی طعنوہ أی کانھم طعنوہ بالنَّیْزَک۔[3]

قولہ: "عباد بن کثیر" (ص:۱۳ سطر:۹) یہ نیک اور زاہد تھے، وکان لا یضبط الحدیث، (فتح الملھم)۔

قولہ: "من تعرف حالہ" (ص:۱۳ سطر:۹) یعنی انت عارف بضعفہ (قالہ النوویؒ) او المراد انک تعرف حالہ من الزھد والصلاح، (کما فی فتح الملھم)۔[4]

قولہ: "واذا حدث جاء بامرٍ عظیم" (ص:۱۳ سطر:۹) أی جاء بأحادیث منکرةٍ وّاھیةٍ، (فتح الملھم)۔[5]

قولہ: "حدیث ھشام حدیثُ عمر بن عبدالعزیز" (ص:۱۴ سطر:۴)

دوسرا لفظ "حدیث" یا تو پہلے لفظ "حدیث" کا عطف بیان ہے، اس صورت میں یہ منصوب ہوگا، یا مبتدأ محذوف "ھو" کی خبر ہے، اس صورت میں یہ مرفوع ہوگا، اور مطلب یہ ہے کہ میں نے اپنے استاد عفان کی کتاب میں ہشام کی حدیث دیکھی جو اُوپر جاکر عمر بن عبدالعزیزؒ سے مروی تھی، لہٰذا اسے "حدیثِ ہشام" بھی کہا جاسکتا ہے اور "حدیثِ عمر بن عبدالعزیزؒ" بھی۔

قولہ: "قال ھشام" (ص:۱۴ سطر:۴)

یہ اس حدیث کی سند کے ابتدائی حصے کا بیان ہے جو حسن بن علی الحلوانی نے اپنے استاذ عفان کی کتاب میں دیکھی۔

---

(۱) ج:۱ ص:۳۶۹، ۳۷۰۔ تھذیب الکمال ج:۲۳ ص:۳۹۶۔ (۲) فتح الملھم ج:۱ ص:۳۷۱۔

(۳) فتح الملھم حوالۂ بالا۔ (۴ و ۵) ج:۱ ص:۳۷۳۔

قوله:"سلیمان بن الحجاج" (ص:۱۴ سطر:۶)

"ھو" محذوف کی خبر ہے، یعنی عبداللہ بن المبارکؒ نے فرمایا کہ وہ سلیمان بن الحجاج ہیں۔

قوله:"انظر ما ضعتَ في يدک منه" (ص:۱۴ سطر:۶)

تاء کا فتحہ اور ضمہ دونوں جائز ہیں اور اس جملہ کا مقصود سلیمان بن الحجاج کی تعریف کرنا ہے، یعنی اس روایت کی قدر کرو کیونکہ سلیمان بن الحجاج جیسے پسندیدہ راوی کی روایت ہے۔

قوله:"صاحبَ الدمِ قدرِ الدرهم" (ص:۱۴ سطر:۷)

یہ رَوح بن غُطَیف کی صفت ہے، اس نے ایک حدیث مرفوعاً روایت کی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں کہ:"وتُعادُ الصلٰوة من قدرِ الدرهم" يعنى من الدم، حالانکہ یہ حدیث محدثین کے نزدیک باطل اور بے اصل ہے، اس روایت کی وجہ سے روح بن غطیف کو "صاحب الدم قدر الدرهم" کہا جانے لگا (فتح الملهم)[1]۔

قوله:"عمّن اقبل و ادبر" (ص:۱۴ سطر:۸،۹) أى عن الثقاتِ و الضعفاء. قال ابومسهر الغَسَّانى "بقية ليست أحاديثه نقيّة فكن منها علٰى تقية، (فتح الملهم)[2]۔

قوله:"الحارث الاعوز" (ص:۱۴ سطر:۹) غالی شیعہ تھا۔ (نوویؒ)

قوله:"و اخذ سيفه" (ص:۱۵ سطر:۳)

بظاہر یہ تلوار اُٹھانا محض ڈرانے کے لئے تھا، قتل کے لئے نہیں، کیونکہ قتل بغیر قضائے قاضی کے جائز نہیں، واللہ اعلم۔

قوله:"المغيرة بن سعيد" (ص:۱۵ سطر:۳) رافضی کذاب تھا نبوۃ کا دعویٰ بھی کیا تھا۔ (فتح الملهم)[3]۔

قوله:"ابا عبد الرحيم" (ص:۱۵ سطر:۴) هو شقيق الضبى الكوفى القاص الذى سيأتى ذكره فى الكتاب۔ (فتح الملهم)[4]۔

قوله:"الجرّاح بن مليح" (ص:۱۵ سطر:۸) یہ وکیع کے والد ہیں، اور محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، امام مسلمؒ نے ان کی یہ روایت اس وجہ سے لے لی ہے کہ یہ متابعت اور استشہاد کے طور پر ہے، استدلال کے لئے نہیں۔ (فتح الملهم[5] بزيادة ايضاح)۔

---

(۱) ج:۱ ص:۳۷۶، ۳۷۷۔ (۲) ج:۱ ص:۳۷۷۔

(۳و۴) ج:۱ ص:۳۷۹۔ (۵) ج:۱ ص:۳۸۲۔

قوله: "یُصِرُّ علٰی امر عظیم" (ص:۱۶ سطر:۱)

یہ حارث بن حصیرۃ "رجعۃ" کا عقیدہ رکھتا تھا، اور غالی شیعہ تھا، مگر ابنِ معین اور نسائی نے اس کو ثقہ کہا ہے، امام بخاریؒ نے "کتاب المزارعۃ" میں حضرت علیؓ کا ایک اثر اسی کا روایت کردہ تعلیقاً نقل کیا ہے۔ (فتح الملھم)۔(۱)

حافظ ابنِ حجرؒ "ھدی الساری" میں فرماتے ہیں کہ: شیعہ وہ ہے جو حضرت علیؓ کو (باقی) صحابہ سے افضل کہتا ہو، لیکن جو شخص حضرت علیؓ کو ابوبکر وعمر سے بھی مقدم سمجھتا ہو وہ "غالی شیعہ" ہے، اور اُسے "رافضی" کہا جاتا ہے اور اگر وہ "سبّ" یعنی ان کی بُرائی بھی کرتا ہو اور بغض کا اظہار کرتا ہو تو وہ "غالی رافضی" ہے، اور اگر "رجعت" کا عقیدہ رکھا ہو تو وہ اور بھی سخت غالی ہے۔(۲)

قوله: "یتکفف الناس زمن طاعون الجارف" (ص:۱۶ سطر:۶)

اس کو طاعون الجارف اس لئے کہا گیا ہے کہ اس میں لوگوں کی اموات بہت کثرت سے ہوئی تھیں، موت کو جارف بھی کہتے ہیں، کیونکہ موت زمین سے لوگوں کا صفایا کردیتی ہے، "جَرف" سے بنا ہے، بابِ نصر سے آتا ہے جس کے معنٰی ہیں جھاڑو دینا اور صفایا کرنا، علامہ نوویؒ نے یہ متعین کرنے کے لئے کہ یہ طاعون کس زمانے میں آیا تھا؟ اس زمانے میں ہونے والے کئی طاعونوں کا ذکر کیا ہے، اور آخر میں یہ نتیجہ نکالا ہے کہ یہ یا تو ۶۷ھ والا طاعون ہے یا ۸۷ھ کا۔(۳)

اور یتکفف کے معنٰی ہیں ہاتھ پھیلا کر بھیک مانگنا۔

قوله: "لا یعرض لشیءٍ من ھٰذا .... الخ" (ص:۱۶ سطر:۷)

یعنی علمِ حدیث سے اس کا کوئی تعلق طاعونِ جارف تک نہیں تھا۔

قوله: "فو اللہ ما حدثنا الحسن .... الخ" (ص:۱۶ سطر:۷)

مطلب یہ ہے کہ حسن بصریؒ اور سعید بن المسیّب جیسے جلیل القدر تابعین جو ابوداؤد اعمٰی سے عمر میں بڑے ہیں اور حدیثیں صحابہ کرامؓ سے حاصل کرنے میں ان کی محنتیں اور علمِ حدیث میں اشتغال بھی ان کا کہیں زیادہ ہے، جب یہ بزرگ بھی کسی بدری صحابی سے حدیث براہِ راست نہیں سن سکے۔۔۔ سوائے سعید بن المسیّب کے کہ انہوں نے صرف ایک بدری صحابی سعد بن مالک (یعنی سعد بن ابی وقاصؓ) سے سماع کیا ہے۔۔۔ تو جب ان بزرگوں کا یہ حال ہے تو ابوداؤد اعمٰی

(۱) ج:۱ ص:۳۸۳۔ (۲) ھدی الساری ص:۴۵۹۔

(۳) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: شرح صحیح مسلم للامام النوویؒ ج:۱ ص:۱۶۔

اٹھارہ[18] بدری صحابہ سے حدیثیں کیسے سن سکتا ہے، خلاصہ یہ کہ یہ جھوٹا اور کذاب ہے۔

قولہ: "قال ابو اسحاق ابراھیم .... الخ" (ص:۱۷ سطر:۱)

یہ امام مسلمؒ کے تلمیذ ہیں جنہوں نے صحیح مسلم کی روایت کی ہے، اپنے اس ارشاد میں وہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ روایت انہوں نے ایک اور طریق سے بھی سنی ہے، جس میں امام مسلمؒ کا واسطہ نہیں آتا، ابواسحاق کا یہ عمل اصطلاح میں "استخراج" کہلائے گا، نیز اس طریق میں ایک خوبی یہ ہے کہ ابواسحاق کے اور نعیم بن حماد کے درمیان صرف ایک واسطہ محمد یحییٰ کا ہے جبکہ امام مسلمؒ کے طریق میں ابواسحاق اور نعیم کے درمیان دو واسطے ہیں، ایک امام مسلمؒ کا، دوسرا حسن الحلوانی کا۔ (نووی بزیادۃ ایضاح)۔(۱)

قولہ: "عمرو بن عبید یکذب فی الحدیث." (ص:۱۷ سطر:۲)

یہ شخص معتزلی تھا۔ (نووی)۔(۲)

قولہ: "قال کذب واللہ عمرو" (ص:۱۷ سطر:۴)

یعنی یہ حدیث اگرچہ صحیح ہے، خود امام مسلمؒ نے بھی اسے آگے کتاب الایمان میں روایت کیا ہے، لیکن عمرو بن عبید اس حدیث کو حسن بصری کے حوالے سے نقل کرنے میں جھوٹا ہے، کیونکہ یہ حدیث اس نے حسن بصری سے نہیں سنی، اور عوف بن ابی جمیلہ نے یہ بات جزم سے اس لئے کہی کہ عوف، حسن بصری کے کبار اصحاب میں سے ہیں، ان کو معلوم تھا کہ حسن بصری نے یہ حدیث روایت نہیں کی۔ (نووی)۔(۳)

قولہ: "الی قولہ الخبیث" (ص:۱۷ سطر:۴)

یعنی معتزلہ کا جو عقیدہ ہے کہ کبیرہ گناہ کا مرتکب دائرۂ اسلام سے خارج ہوجاتا ہے، عمرو نے اس باطل عقیدے کی تائید کے لئے اس حدیث کو حسن بصری کے حوالے سے سنایا ہے، کیونکہ اس علاقے میں حضرت حسن بصری کے معتقدین زیادہ تھے، معتزلہ کے اس باطل عقیدے پر مفصل بحث کتاب الایمان کے شروع میں آئے گی۔

قولہ: "ابی شیبۃ" (ص:۱۷ سطر:۹)

یہ مشہور امامِ حدیث ابوبکر بن ابی شیبہ کے دادا ہیں اور حدیث میں ضعیف قرار دیئے

---

(۱) شرح صحیح مسلم للامام النوویؒ ج:۱ ص:۱۷۔

(۲) حوالۂ بالا۔ (۳) حوالۂ بالا۔

گئے ہیں۔ (نووی)۔[۱]

قوله: "مزّق کتابی" (ص:۱۷ سطر:۱۰)

یعنی میرا یہ خط پڑھ کر اسے ضائع کر دینا، تاکہ مجھے ابوشیبہ کی طرف سے کوئی ضرر نہ پہنچ جائے۔ (نووی)۔[۲]

قوله: "ثنا الحکم عن یحییٰ .... الخ" (ص:۱۷ سطر:۱۴)

یعنی حسن بن عُمارہ نے یہاں سند میں جھوٹ بولا ہے کہ حقیقت میں تو یہ حسن بصری کا قول ہے، مگر اس نے اسے یحییٰ بن الجزار کی روایت عن علی قرار دے دیا۔

قوله: "حدیث العطّارۃ" (ص:۱۸ سطر:۳)

یعنی وہ حدیث جس میں عطارۃ کا قصہ ہے، عطارہ ایک خاتون کا لقب ہے، جن کا نام حولاء تھا، (ویقال ان ھذہ العطارۃ ھی الحولاء بن تُویت)۔ اس حدیث کو زیاد بن میمون عن انس روایت کرتا ہے، اس میں ہے کہ حولاء حضرت عائشہؓ کے پاس آئیں اور اپنے شوہر کے بارے میں کچھ باتیں کیں، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو زوج کے فضائل سنائے، یہ ایک طویل حدیث ہے اور غیر صحیح ہے، یہاں وہی قصہ مراد ہے۔ (نووی)۔[۳]

توضیح اس مقام کی یہ ہے کہ نضر اور عبّاد دونوں معاصر ہیں، اور نضر حدیثِ عطارہ کو زیاد بن میمون سے عن أنس روایت کرتے تھے، پس محمود نے اپنے شیخ ابوداؤد سے پوچھا کہ نضر نے ہمیں حدیث العطارۃ عن زیاد بن میمون عن أنس سنائی ہے، اور ظاہر یہی ہے کہ عبّاد نے بھی یہ حدیث عن زیاد عن أنس روایت کی ہوگی، کیونکہ عبّاد اور نضر دونوں معاصر ہیں، پھر کیا وجہ ہے کہ یہ حدیث آپ (ابوداؤد) نے عبّاد سے روایت نہیں فرمائی حالانکہ عبّاد سے آپ نے بہت سی حدیثیں روایت کی ہیں؟

اور ابوداؤد کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ میرے شیخ عبّاد نے اس حدیث کی روایت اس لئے نہیں کی کہ اس کا راوی زیاد بن میمون جھوٹا راوی ہے۔ ابوداؤد نے زیاد کے جھوٹ کا

---

(۱) حوالۂ بالا۔ (۲) حوالۂ بالا۔

(۳) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۱ ص:۱۸، وکذا فی فتح الملھم ج:۱ ص:۳۹۳، وکذا اکمال المعلم بفوائد مسلم للقاضی عیاضؒ ج:۱ ص:۱۵۱، وکذا فی الاصابۃ ج:۷ ص:۵۹۲۔

واقعہ اس کے جھوٹ کو ثابت کرنے کے لئے بیان فرمایا۔[۱]

قولہ: "فانتما لا تعلمان؟" (ص:۱۸ سطر:۵)

ہمزہ استفہام تقریری محذوف ہے، یعنی کیا تم نہیں جانتے؟

قولہ: "سُوید بن عَقَلَة" (ص:۱۸ سطر:۶)

یہ عبدالقدوس کی غباوت کی ایک مثال ہے کہ وہ سند میں غَفَلَة (بالغین المعجمة والفاء) کو "عَقَلَة" (بالعین المهملة والقاف) کہتا تھا۔

قولہ: "ان یتخذا الرَّوح عَرْضا" (ص:۱۸ سطر:۷)

یہ اس کی غباوت کی دوسری مثال ہے کہ وہ متنِ حدیث کو اس طرح غلط پڑھتا تھا کہ الروح (بضم الراء) کو بفتح الراء پڑھتا تھا، اور غَرَضًا (بالغین المعجمة المفتوحة والراء المفتوحة) کو "عَرْضًا" (بالعین المهملة والراء الساکنة) پڑھتا تھا، جس کے کوئی معنی نہیں بنتے، جبکہ حدیث کے صحیح الفاظ یہ ہیں کہ: "نهٰی رسول الله صلی الله علیه وسلم اَنْ یُتَّخَذَ الرُّوحُ غَرَضًا" یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی (ذی) روح کو (نشانہ بازی کے لئے) ہدف کے طور پر استعمال کرنے سے منع فرمایا ہے (کیونکہ اس میں جاندار پر ظلم ہے)۔

قولہ: "تُتَخذ کوّةٌ فی حائطٍ لیدخل علیه الرَّوح" (ص:۱۸ سطر:۷)

یہ عبدالقدوس کی بناء الفاسد علی الفاسد کی مثال ہے کہ اس نے اپنی روایت کردہ حدیث کے الفاظ کا مطلب یہ بیان کیا کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا کہ دیوار میں کوئی روشن دان ہوا داخل ہونے کے لئے بنایا جائے" (العیاذ باللہ)۔

قولہ: "العین المالحة" (ص:۱۸ سطر:۸)

یہاں مہدی بن ہلال کو نمکین پانی کے چشمہ سے تشبیہ دی گئی ہے کہ جس طرح نمکین پانی کا چشمہ بے کار ہوتا ہے اسی طرح اس کی روایات بے کار ہیں۔

قولہ: "فقرأه علیَّ .... الخ" (ص:۱۸ سطر:۹)

یعنی ابان بن ابی عیاش وہی حدیث مجھے سنا دیتا تھا، یعنی یہ دعویٰ کرتا تھا کہ یہ حدیث میں نے پہلے سے سنی ہوئی ہے، حالانکہ ابوعوانہ کو معلوم تھا کہ اس نے پہلے سے یہ حدیث نہیں سنی

---

(۱) حاشیة الحل المفهم ص:۱۹۔

تھی، مجھ سے سن کر یاد کی اور جھوٹا دعویٰ کر دیا۔

قوله: "فما عرف منها الا شيئا يسيرا خمسة او ستة." (ص:۱۸ سطر:۱۰)

یہ خواب ابان بن ابی عیاش کی دروغ گوئی کے ایک قرینہ کے طور پر ذکر فرمایا ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ محض اس خواب سے اس کا جھوٹا ہونا ثابت ہوگیا، اس کا جھوٹ تو دوسرے واقعات اور دلائل سے ثابت تھا، خواب سے صرف اس ثابت شدہ حقیقت کی تائید کرنا مقصود ہے۔

کیونکہ علماء کا اس پر اجماع ہے کہ غیر نبی کا خواب شریعت میں حجت نہیں، چنانچہ جو سنت ثابت شدہ ہو اس کا ابطال خواب سے نہیں ہوسکتا، اور جو سنت ثابت شدہ نہ ہو اس کا اثبات خواب سے نہیں ہوسکتا۔

علمائے کرام کے اس اجماع پر اِشکال ہوسکتا ہے کہ یہ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے خلاف ہے کہ: "من رءانی فی المنام فقد رءانی"[1] (یعنی جس نے مجھے خواب میں دیکھا تو اس نے واقعی مجھے ہی دیکھا ہے)۔

اس اِشکال کا جواب یہ ہے کہ حدیث کا مطلب تو یہی ہے کہ اس کا دیکھنا صحیح ہے اور شیطانی دھوکا نہیں اور نہ ہی محض خیالی ہے، لیکن خواب کی حالت میں انسان کسی بات کو صحیح طریقہ سے سمجھنے اور یاد رکھنے کے قابل نہیں ہوتا، تو جو کچھ اس نے خواب میں سنا اور پھر اسے بیان کیا، اس پر ایسا اعتماد نہیں کیا جاسکتا کہ اس سے شریعت کا کوئی حکم ثابت ہوسکے، کیونکہ کسی روایت یا شہادت کے قابلِ قبول ہونے کی شرط یہ ہے کہ راوی یا شاہد، سننے یا دیکھنے کے وقت بیدار ہو، غفلت میں نہ ہو، اس کا حافظہ خراب نہ ہو، زیادہ بھولنے والا نہ ہو اور بات کو خلط ملط کرنے والا نہ ہو، اور سوئے ہوئے آدمی میں یہ صفات مفقود ہوتی ہیں، لہٰذا اس کی خواب کی روایت اس درجے میں قبول نہیں کی جاسکتی کہ اس سے حکم شرعی ثابت کیا جاسکے، اور کسی راوی کو جھوٹا یا سچا قرار دینا بھی ایک حکمِ شرعی ہے، لہٰذا وہ خواب کی روایت سے ثابت نہیں ہوسکتا۔

البتہ اگر کوئی خواب میں دیکھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کسی ایسے فعل کا حکم فرما رہے ہیں، جس کا مستحب ہونا شرعی دلائل سے پہلے سے ثابت ہے، یا کسی ایسی چیز سے منع فرما

---

(۱) صحیح البخاری، کتاب العلم، باب اثم من کذب علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم، رقم الحدیث: ۱۱۰۔ و ایضًا کتاب التعبیر، باب رأی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی المنام، رقم الحدیث: ۶۵۹۳، و کذا صحیح مسلم، کتاب الرؤیا، رقم الحدیث: ۲۲۶۵، ۲۲۶۶۔

رہے ہیں جس کا ممنوع ہونا شرعی دلائل سے ثابت ہو چکا ہے، یا مصلحت کے کسی ایسے کام کی ہدایت فرما رہے ہیں جس کا جواز پہلے سے ثابت ہے، تو ایسے خواب کے مطابق عمل کرنا بالاتفاق مستحب ہے، کیونکہ یہ ایسا حکم نہیں جو صرف خواب سے ثابت ہوا ہو، بلکہ شرعی دلیل سے پہلے سے ثابت تھا۔ (نووی بایضاح)۔[1]

قولہ: "اکتب عن بقیة .... الخ" (ص:۱۸ سطر:۱۱) اس کا حاصل یہ ہے کہ بقیہ کے مقابلے میں اسماعیل بن عیاش زیادہ ضعیف ہیں، مگر یہ صرف ابواسحاق الفزاری کی رائے ہے جو جمہور ائمۂ حدیث کی رائے کے خلاف ہے۔

یحییٰ بن معینؒ فرماتے ہیں کہ: "اسماعیل بن عیاش ثقہ ہیں اور اہلِ شام کے نزدیک یہ بقیہ سے زیادہ پسندیدہ ہیں۔"

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ: "ان کی جو روایتیں شامیین سے ہیں وہ زیادہ صحیح ہیں۔"

عمرو بن علیؒ فرماتے ہیں کہ: "ان کی جو روایتیں اپنے علاقے (شام) کے علماء سے ہیں وہ صحیح ہیں، اور جو روایتیں انہوں نے اہلِ مدینہ سے کی ہیں وہ قابلِ اعتماد نہیں، (لیس بشیء)۔

یعقوبؒ فرماتے ہیں: "هو ثقة عدل أعلم الناس بحديث الشام."

یحییٰ بن معینؒ فرماتے ہیں کہ: "اسماعیل کی جو روایتیں اہلِ شام سے ہیں ان میں وہ ثقہ ہیں، اور ان کی جو روایتیں اہلِ حجاز سے ہیں تو ان کے حفظ میں ان سے خلط ہو گیا ہے، کیونکہ ان کی کتاب (جس میں حجازیین کی روایتیں تھیں) ضائع ہو گئی تھی۔

ابو حاتم فرماتے ہیں کہ: "هو لَيِّنٌ يكتب حديثه، ولا أعلم أحدًا كفَّ عنه الا أبا اسحاق الفزاري."

امام احمدؒ فرماتے ہیں: "هو أصلح من بقية فان لبقية أحاديث مناكير." (نوویؒ)۔[2]

قولہ: "أتراهُ بُعِث بعد الموت .... الخ" (ص:۱۹ سطر:۴)

مطلب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ تو جنگِ صفین سے تقریباً پانچ

---

(۱) شرح صحيح مسلم للامام النوويؒ ج:۱ ص:۱۸۔

(۲) شرح صحيح مسلم للامام النوويؒ ج:۱ ص:۱۸، ۱۹۔ وكذا في تهذيب الكمال ج:۳ ص:۱۶۳۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: تهذيب التهذيب ج:۱ ص:۲۶۲ تا ۲۶۵۔

سال قبل وفات پا چکے تھے، پھر وہ صفین کے موقع پر کیسے آسکتے ہیں؟ حاصل یہ ہے کہ اس روایت میں "المعلی" نے جھوٹ بولا ہے، یعنی ابووائل کی طرف یہ قول غلط منسوب کیا ہے، کیونکہ ابووائل جیسا جلیل القدر عالی مرتبت تابعی یہ غلط بات نہیں کہہ سکتا کہ: "خرج علینا ابن مسعود بصفین." (نوویؒ)۔[1]

قولہ: "یُکَنّی الاسامی" (ص:۱۹ سطر:۱) یعنی جو راوی اپنے نام سے مشہور ہو اس کی کنیت کا ذکر کرتا ہے نام نہیں لیتا، "ویُسمّی الکُنی" یعنی جو راوی اپنی کنیت سے مشہور ہو اس کا نام ذکر کرتا ہے، کنیت کا ذکر نہیں کرتا، یہ بھی تدلیس کی ایک قسم ہے، (نووی)۔[2]

قولہ: "قال (أی مالک) لو کان ثقة لرأیته فی کتبی" (ص:۱۹ سطر:۸) اس کا ظاہری مطلب یہ بنتا ہے کہ امام مالکؒ نے ہر ثقہ راوی کی روایات لی ہیں، کوئی ثقہ راوی نہیں چھوڑا، مگر یہ ظاهر البطلان ہے، اس لئے اس کا صحیح مطلب یہ ہے کہ میں نے اپنے بلاد کا کوئی ثقہ راوی نہیں چھوڑا، اپنے بلاد کے ہر ثقہ راوی کی روایات (حتی الامکان) لی ہیں، اپنے بلاد کے کسی راوی کو اگر میں نے چھوڑا ہے تو اس کے غیر ثقہ ہونے کی وجہ سے چھوڑا ہے۔[3]

اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں:-

۱:- ایک یہ کہ امام مالکؒ نے اپنے بلاد کے جس جس ثقہ راوی سے روایات لینے کا امکان تھا ان سب سے روایات لی ہیں، اور جن سے روایات لی ہیں وہ سب امام مالکؒ کے نزدیک ثقہ ہیں، اگرچہ دوسرے محدثین کے نزدیک غیر ثقہ ہوں۔

۲:- دوسری یہ کہ اپنے بلاد کے جس معاصر راوی کو چھوڑا ہے، وہ امام مالکؒ کے نزدیک ثقہ نہیں تھا، اگرچہ دوسرے محدثین کے نزدیک ثقہ ہو۔

قولہ: "لا تأخذوا عن أخی" (ص:۲۰ سطر:۲) یعنی زید بن ابی اُنیسة نے فرمایا کہ میرے بھائی سے حدیثیں نہ لینا، وہ بھائی یحییٰ بن ابی انیسة ہیں، اگلی روایت میں ان کا ذکر نام کے ساتھ آیا ہے۔

---

(۱) شرح صحیح مسلم للامام النوویؒ ج:۱ ص:۱۹۔

(۲) شرح صحیح مسلم للامام النوویؒ حوالۂ بالا، وکذا فی فتح المغیث للسخاویؒ ج:۱ ص:۱۷۹، وتدریب الراوی ص:۱۴۳۔

(۳) الحل المفهم ج:۱ ص:۲۰۔

قولہ: "وضعف یحییٰ بن موسیٰ بن دینار" (ص:۲۰ سطر:۶) یہاں یحییٰ اور موسیٰ کے درمیان لفظ "بن" تمام نسخوں میں موجود ہے، مگر یقیناً غلط ہے، اور قابلِ حذف ہے، اور یہ غلطی بظاہر امام مسلمؒ کی نہیں بلکہ اس کتاب کو روایت کرنے والوں کی ہے۔ اور یحییٰ سے مراد یحییٰ بن سعید القطان ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ یحییٰ نے ضعیف قرار دیا ہے موسیٰ بن دینار کو، پس یحییٰ فاعل ہے اور موسیٰ مفعول بہ، (نووی)۔[1]

قولہ: "اذا قدمت علی جریر فاکتب علمه کُلَّهٗ الا حدیث ثلاثة" (ص:۲۰ سطر:۷) حضرت عبداللہ بن المبارک کا یہ ارشاد یہاں نقل کرنے کا مقصد یہ بتانا ہے کہ بعض اوقات ایک راوی حافظ اور ثقہ ہوتا ہے لیکن بعض ضعفاء کی احادیث بھی روایت کر دیتا ہے، مثلاً: جریر کہ حافظ اور ثقہ ہیں مگر انہوں نے کچھ روایتیں عُبیدة بن مُعَتِّب اور السریُّ بن اسماعیل اور محمد بن سالم سے بھی نقل کی ہیں، حالانکہ یہ تینوں اہلِ علم کے نزدیک متروک ہیں،[2] لہٰذا کسی بھی حافظ اور ثقہ کی روایت جو اس نے متروکین یا ضعفاء سے لی ہو وہ قبول نہ ہوگی۔

قولہ: "لمن تفهم وعقل مذهب القوم" (ص:۲۰ سطر:۹) یعنی اس شخص کے لئے جو قوم محدثین کا طریقہ سمجھنے اور جاننے کا ارادہ کرے۔

قولہ: "فیما قالوا من ذٰلک وبینوا" (ص:۲۰ سطر:۹) "فیما .... الخ" جار مجرور مل کر "مذهب" سے متعلق اور "من ذٰلک" بیان ہے "ما قالوا" کا، اور "ذٰلک" اشارہ ہے "اخبارهم عن معائبهم" کی طرف (جو پچھلی سطر میں آیا ہے)، اور "بینوا" معطوف ہے "قالوا" پر، اور مطلب یہ ہے کہ ہم نے اہلِ علم کا جو کلام متَّهمین کے بارے میں اور ان کے عیوب بیان کرنے کے بارے میں پیچھے ذکر کیا ہے، وہ ان لوگوں کے لئے کافی ہے جو محدثین کا مذہب سمجھنا اور جاننا چاہتے ہوں اُس کلام اور بیان کے بارے میں جو انہوں نے جرح رُواۃ کے سلسلے میں کیا ہے (اور وہ مذہب یہ ہے کہ لوگوں کو گمراہی سے بچانے کے لئے راویوں کا عیب ظاہر کرنا غیبتِ مُحَرَّمہ میں داخل نہیں بلکہ واجب ہے، اور جتنا عیب معلوم ہو اتنا ہی بیان کیا جائے، اس میں کمی بیشی سے اجتناب کیا جائے)۔

---

(۱) شرح صحیح مسلم للامام النوویؒ ج:۱ ص:۲۰، و کذا صیانة صحیح مسلم ص:۱۳۰۔

(۲) صرح به النووی رحمه الله فی الشرح ج:۱ ص:۲۰، من الأستاذ مدظلهم۔

باب صحة الاحتجاج بالحديث المعنعن
اذا أمكن لقاء المعنعنين ولم يكن فيهم مدلِّس (ص:۲۱)

اس باب میں امام مسلمؒ نے اپنا مذہب ذکر کیا ہے کہ جب راوی اور مروی عنہ کے درمیان معاصرت یعنی امکانِ لقاء موجود ہو اور راوی غیر مدلِّس ہو تو اس کا عنعنہ قبول کیا جاتا ہے، اور امام بخاریؒ کا نام لئے بغیر اس شخص پر شدید رَدّ کیا ہے جس نے "لقاء ولو مرة" کے ثبوت کی بھی شرط لگائی ہے، اس مسئلہ کی پوری تفصیل ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں، کچھ متفرقات آگے بھی بیان کریں گے۔

قوله: "بعض منتحلی الحديث" (ص:۲۱ سطر:۱)

انتحال کے معنی ہیں دوسرے کے شعر یا قول وغیرہ کو اپنی طرف منسوب کرنا، "منتحلی" منتحل کی جمع سالم ہے، اضافت کے باعث نون جمع ساقط ہو گیا ہے۔

ایک بڑا اِشکال

یہاں ایک بڑا اِشکال یہ ہوتا ہے کہ جس قول کے قائل پر یہاں امام مسلمؒ رَدّ فرما رہے ہیں، مشہور یہ ہے کہ یہ امام بخاریؒ کا مذہب ہے، جس کا حاصل یہ ہوا کہ نعوذ باللہ امام بخاریؒ کو "منتحل الحديث" کہا جا رہا ہے، یعنی ایسا شخص جو علمِ حدیث تو نہیں رکھتا مگر اس کا دعویٰ کرتا ہے، حالانکہ امام مسلمؒ سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ اپنے ایسے جلیل القدر اُستاذ کو "منتحل الحديث" کہیں جس کے وہ آخر تک انتہائی معتقد رہے، اور جس کو وہ "امير المؤمنين في الحديث"[۱] کہتے تھے۔

جوابات

اس اِشکال کا جواب علمائے کرام نے مختلف طریقوں سے دیا ہے، حضرت گنگوہیؒ نے "الحل المفهم"[۲] میں یہ جواب دیا ہے کہ امام مسلمؒ کو یہ معلوم نہیں ہوگا کہ جس قول کا وہ رَدّ کر رہے ہیں وہ امام بخاریؒ کا مذہب ہے، بلکہ امام مسلمؒ کو یہ قول کسی ایسے شخص کی نسبت سے پہنچا ہوگا

---

(۱) روی ان مسلم بن الحجاج جاء الی محمد بن اسماعيل البخاری رحمهما الله، فقبل بين عينيه وقال: "دعنی اقبل رجليک يا استاذ الاستاذين، وسيد المحدثين، وطبيب الحديث فی عِلَلِهِ." (فتح الملهم ص:۱۵۰)۔ رفیع۔ (۲) ج:۱ ص:۲۰۔

جو امام مسلمؒ کے نزدیک حدیث کا اہل نہیں تھا، اگر انہیں معلوم ہوتا کہ یہ مذہب امام بخاریؒ کا ہے تو اس مذہب سے اختلاف کے باوجود قائل کے بارے میں ایسے سخت الفاظ ہرگز استعمال نہ فرماتے۔

احقر کے ایک بہت ہی قابلِ احترام دوست جو ایک بہت عظیم الشان دارالعلوم میں اُستاذِ حدیث اور متبحر عالمِ دین ہیں، اور جن سے بحمد اللہ طلبہ اور عوام کو خوب دینی فائدہ حاصل ہو رہا ہے، انہوں نے یہ رائے قائم فرمائی ہے کہ جس مذہب کا رَدّ امام مسلمؒ فرما رہے ہیں، یعنی حدیثِ معنعن کو متصل قرار دینے کے لئے "ثبوت لقاء ولو مرة" کا شرط ہونا یہ مذہب امام بخاریؒ کا ہے ہی نہیں، لہٰذا امام مسلمؒ، امام بخاریؒ کا رَدّ نہیں فرما رہے بلکہ کسی اور شخص کا رَدّ فرما رہے ہیں جو محدثین میں شمار کئے جانے کا اہل نہیں تھا، یہ رائے قائم کرنے کی ایک وجہ انہوں نے یہ بیان کی ہے کہ امام مسلمؒ نے حدیثِ معنعن کی بحث کے آخر میں جو سولہ[16] مثالیں ذکر فرمائی ہیں جن میں "لقاء ولو مرة" کی شرط مفقود ہے ان میں سے سات حدیثیں صحیح بخاری میں موجود ہیں، اگر امام بخاریؒ کے نزدیک "ثبوت لقاء ولو مرة" شرط ہوتا تو وہ انہیں اپنی صحیح میں درج نہ فرماتے، لہٰذا یہ مذہب امام بخاریؒ اور علی بن المدینیؒ کا نہیں تھا، بلکہ ادنیٰ درجے کے کسی محدث کا تھا، جس کا نام تاریخ میں محفوظ نہیں رہا، اور امام بخاریؒ کی طرف لوگوں کا ذہن اس وجہ سے ہوگیا کہ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں اس مذہب کی فی الجملہ رعایت کی ہے تاکہ ان کی کتاب بالاتفاق صحیح تسلیم کی جائے، جبکہ امام مسلمؒ نے صرف جمہور کا مذہب پیشِ نظر رکھا ہے اس شاذ مذہب کا اعتبار نہیں کیا۔

امام بخاریؒ نے اپنی شرط کی خلاف ورزی نہیں کی

ناچیز (محمد رفیع عثمانی) عرض کرتا ہے کہ امام مسلمؒ کی پیش کردہ سولہ[16] مثالوں میں سے سات نہیں بلکہ آٹھ حدیثیں صحیح بخاری میں آئی ہیں لیکن ان میں سے ایک حدیث میں عبداللہ بن یزیدؓ (صحابی صغیر) کا عنعنہ حضرت ابو مسعود رضی اللہ عنہ سے ہے، لہٰذا کہا جاسکتا ہے کہ امام بخاریؒ نے یہ عنعنہ "لقاء ولو مرة" کے ثبوت کے بغیر اس لئے اپنی صحیح میں ذکر فرمایا ہے کہ یہ عنعنہ صحابی کا ہے اور اختلاف صحابی کے عنعنہ میں نہیں بلکہ غیر صحابی کے عنعنہ میں ہے، کیونکہ صحابی کی تو مرسل (منقطع) روایت بھی بالاتفاق قبول کی جاتی ہے، پس اُس کی معنعن روایت مطلقاً قبول ہوگی بالاتفاق۔ نیز ان آٹھ میں سے تین حدیثیں (نمبر ۲، ۳، ۴) قیس بن ابی حازم کی

ہیں جو انہوں نے بصیغۂ "عن" حضرت ابومسعود انصاریؓ سے روایت کی ہے، مگر امام بخاریؒ نے ان میں سے ایک حدیث "ان الشمس والقمر لا یخسفان لموت .... الخ" کی سند اس طرح بیان فرمائی ہے:

"عن قیس قال سمعتُ أبا مسعود یقول: قال النبی ﷺ"

اس سے معلوم ہوا کہ قیس بن ابی حازم کا سماع حضرت ابومسعودؓ سے ثابت ہے، لہٰذا ان تین حدیثوں کا صحیح بخاری میں آنا "ثبوت لقاء ولو مرة" کی شرط کے مطابق ہے، خلاف نہیں۔ اور ایک حدیث (نمبر۵) "عن ربعی بن حراش عن ابی بکرة رضی اللہ عنہ" جو بخاری میں "ثبوت لقاء ولو مرة" کے بغیر آئی ہے وہ تعلیقاً آئی ہے، لہٰذا کہا جاسکتا ہے کہ تعلیقاً لانا چونکہ استشہاد کے لئے ہوتا ہے استدلال کے لئے نہیں، لہٰذا اس میں امام بخاریؒ نے اپنی شرط پر عمل کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی، نیز تین حدیثیں (نمبر۶، ۷، ۸) جو صحیح بخاری میں نعمان بن ابی عیاش کی حضرت ابوسعید الخدریؓ کے حوالے سے ہیں ان میں سے ایک میں سماع کی صراحت ہے، جب اس ایک روایت سے نعمان کا سماع ابوسعیدؓ سے ثابت ہوگیا تو یہ تینوں روایتیں بھی "لقاء ولو مرة" کی شرط کے خلاف نہیں، اس طرح اِن آٹھ حدیثوں کا صحیح بخاری میں آنا امام بخاریؒ کے مذہبِ مشہور کے خلاف نہ رہا، لہٰذا ان آٹھ احادیث سے اس پر استدلال درست نہیں کہ امام بخاریؒ نے اپنی کتاب میں "لقاء ولو مرة" کے ثبوت کی پابندی نہیں فرمائی، اور نہ اس پر استدلال درست ہے کہ "ثبوت لقاء ولو مرة" کی شرط امام بخاریؒ کے نزدیک نہیں ہے،(۱) آگے ان آٹھ احادیث کے بارے میں مزید وضاحت اسی باب کے اواخر میں آئے گی، جہاں امامِ مسلمؒ نے ان حدیثوں کو ذکر فرمایا ہے۔

قولہ: "**یقول**" (ص:۲۱ سطر:۱) ہمارے سامنے کتاب صحیح مسلم کے جو نسخے ہیں ان میں اسی طرح ہے، یائے تحتانی کے ساتھ (صیغۂ مضارع)، لیکن دمشق کا نسخہ جو شرح نوویؒ کے ساتھ ٹائپ پر چھپا ہے، اور پاکستان میں جو نسخہ شرح "فتح الملهم" کے ساتھ چھپا ہے، ان دونوں

---

(۱) حافظ ابنِ کثیرؒ اور علامہ بلقینیؒ کی رائے یہ ہے کہ امام بخاریؒ کے نزدیک حدیث کے صحیح ہونے کے لئے "لقاء ولو مرة" شرط نہیں ہے، البتہ انہوں نے اپنی "صحیح" میں اس کا التزام کیا ہے۔ (مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: التتمة الثالثة من التتمات الخمس المحال الیها فی التعلیق علی "الموقظة" للشیخ عبدالفتاح ابو غدةؒ ص:۱۳۵ تا ۱۳۸)۔

میں یہ لفظ "بقول" ہے، باء جارہ کے ساتھ اور یہی زیادہ صحیح ہے،[1] اور "قول" یہاں ترکیب میں موصوف ہے، اور "لو ضربنا" سے "صحیحًا" تک جملہ شرطیہ بتأویل مفرد ہوکر اس کی صفت ہے، صفت موصوف مل کر مجرور ہیں باء حرف جار کے، اور جار مجرور مل کر متعلق ہیں "تکلم" کے۔

قولہ: "ضربنا" (ص:۲۱ سطر:۱) علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ: **"هو صحيح وإن كانت لغة قليلة والمشهور الذى قاله الأكثرون "اضربت" بالألف."**[2]

قال العبد الضعيف محمد رفيع العثماني: الذى قاله الامام مسلم هو موافق لقول الله تعالٰى: "أَفَنَضْرِبُ عَنكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِيْنَ."[3]

قولہ: "اِخمال ذكر قائله" (ص:۲۱ سطر:۲) **أى اسقاطه والخامل الساقط، وهو بالخاء المعجمة. (نووى)۔**[4]

قولہ: "سوء رؤيته" (ص:۲۱ سطر:۲) **بفتح الراء وكسر الواؤ وتشديد الياء أى فكره (نووى)**[5] یعنی اس کی بُری سوچ یا غلط رائے۔

قولہ: "لم يكن فى نقله الخبر عمن روى عنه علم ذٰلك" (ص:۲۲ سطر:۱)

ہمارے یہاں متداول نسخے میں "علم ذٰلک" ہے، دوسرے نسخوں میں لفظ "علم" نہیں ہے، اور یہی زیادہ صحیح ہے،[6] اور "ذٰلک" اشارہ ہے "الخبر" کی طرف، اور جس نسخے میں "علم ذٰلک" ہے، اس کی توجیہ علامہ سندھیؒ نے یہ کی کہ علم کی اضافت "ذٰلک" کی طرف

---

(۱) اسی طرح صحیح مسلم کا جو نسخہ علامہ قاضی عیاضؒ کی شرح "اکمال المعلم بفوائد مسلم" اور امام اُبیّ مالکیؒ کی شرح "اکمال اکمال المعلم" اور علامہ سیوطیؒ کی شرح "الدیباج" کے ساتھ چھپا ہے اس میں بھی "بقول" یعنی باء جارہ کے ساتھ ہے، واللہ تعالٰی اعلم۔

(۲) شرح صحيح مسلم للإمام النووىؒ ج:۱ ص:۲۱، وكذا فى الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج للامام السيوطىؒ ج:۱ ص:۱۳۰۔

(۳) الزخرف آیت:۵۔

(۴) بحوالۂ بالا، وأيضًا اكمال اكمال المعلم للإمام أُبىّ المالكىؒ ج:۱ ص:۴۰۔

(۵) شرح صحيح مسلم للإمام النووىؒ بحوالۂ بالا، وأيضًا الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج ج:۱ ص:۱۳۱، واكمال اكمال المعلم ج:۱ ص:۴۱۔

(۶) صحيح مسلم کا جو نسخہ علامہ قاضی عیاضؒ کی شرح "اکمال اکمال المعلم بفوائد مسلم" اور علامہ سیوطیؒ کی شرح "الدیباج" کے ساتھ چھپا ہے اس میں بھی "علم" کا لفظ نہیں ہے۔

اضافتِ بیانیہ ہے، اس صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ: ''علم جو کہ خبر ہے۔''[1]

قوله: ''**والأمر كما وصفنا**'' (ص:۲۲ سطر:۱) جملہ حالیہ معترضہ ہے اور ترجمہ اس کا یہ ہے کہ ''معاملہ اسی طرح ہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں'' (کہ راوی اور مروی عنہ کے درمیان معاصرت ثابت ہو، یعنی امکانِ لقاء وسماع موجود ہو مگر ''**فعلية اللقاء**'' کا نہ ثبوت ہو، نہ نفی ہو)۔

قوله: ''**حجة**'' (ص:۲۲ سطر:۱) یہ ''**لم يكن**'' کا اسم مؤخر ہے، اور ''**في نقله الخبر**'' خبر مقدم۔

قوله: ''**مثل ما ورد**'' (ص:۲۲ سطر:۲) یعنی جس طرح بھی وارد ہو جائے، یعنی سماع جس طرح بھی ثابت ہو جائے یہ بظاہر **كيف ما وَرَدَ** کے معنی میں ہے، اور پیچھے جو فعل ''**يرِدَ**'' آیا ہے، اُس کے مفعولِ مطلق محذوف (**وُرُودًا**) کی صفت ہے۔

قوله: ''**دلالة بينة ان هذا الراوى .... الخ**'' (ص:۲۲ سطر:۴) یعنی اس پر واضح دلیل موجود ہے کہ اس راوی نے اپنے مروی عنہ سے ملاقات نہیں کی .... الخ۔

مثلاً یہ ثابت ہو کہ راوی اور مروی عنہ الگ الگ شہروں میں رہتے تھے، اور کبھی بھی اپنے شہر سے نہیں نکلے، یا راوی کا یہ اعتراف صراحۃً ثابت ہو کہ اس کا سماع مروی عنہ سے نہیں ہوا ہے، اور اس اعتراف کے وقت مروی عنہ کا انتقال ہو چکا ہو۔

قوله: ''**على الإرسال**'' (ص:۲۲ سطر:۹) یعنی انقطاع کے ساتھ۔ **حدیث معنعن** کی بحث میں امام مسلمؒ نے جہاں بھی لفظ ''ارسال'' استعمال کیا ہے وہ مطلقاً انقطاع کے معنی میں ہے، یعنی سند کے اوّل یا آخر یا درمیان کے کسی راوی کو حذف کر دینا۔

قوله: ''**والمرسل**'' (ص:۲۲ سطر:۹) اصطلاحِ محدثین میں ''**حديث مرسل**'' کی مشہور تعریف تو یہ ہے کہ: ''**ما رفعه التابعى الى النبى صلى الله عليه وسلم (أى ولم يذكر صحابيا)**'' اس تعریف کی رُو سے حدیثِ مرسل وہ ہے جس کی اسناد کے آخر میں انقطاع ہو کہ تابعی نے صحابی کا نام ذکر نہ کیا ہو، لیکن یہاں صرف یہ معنی مراد نہیں، بلکہ ہر وہ حدیث مراد ہے جس کی اسناد میں سے کسی ایک یا زیادہ راویوں کو حذف کر دیا گیا ہو، خواہ یہ حذف اسناد کے اوّل میں ہو یا آخر میں یا درمیان میں، پس یہاں ''**مُرسَل**'' سے مراد ''**مُنقطع**'' ہے **على الاطلاق**،

---

(۱) حاشية السندى على صحيح مسلم ج:۱ ص:۲۲۔

اور فقہ و اُصولِ فقہ میں "مرسل" کے یہی دوسرے معنی معروف ہیں، اگرچہ پہلے معنی میں اس کا استعمال (محدثین کے یہاں) زیادہ ہوتا ہے۔[1]

قوله: "فی أصل قولنا وقول أهل العلم بالأخبار ليس بحجة" (ص:۲۲ سطر:۹)

محدثین کا مذہبِ معروف یہی ہے، اور فقہاء کی ایک جماعت اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور اکثر فقہاء کرام کے نزدیک حدیثِ مرسل سے استدلال اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ اِرسال کرنے والے راوی کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ وہ غیر ثقہ راوی کو حذف نہیں کرتا، اور حنفیہ نے اس کے لئے کچھ اور بھی کڑی شرطیں عائد کی ہیں جن کی تفصیل مقدمة فتح الملهم میں علامہ ابن الھمامؒ کی کتاب "التحرير" سے نقل کی گئی ہے۔[2]

اور امام مسلمؒ نے اپنی مذکورہ بالا عبارت "أصل قولنا .... الخ" میں لفظ "أصل" کی قید بظاہر اس لئے لگائی ہے کہ مرسل احادیث کی بعض قسمیں جمہور محدثین کے نزدیک بھی حجت ہیں، مثلاً "مرسل صحابی" کہ اس میں اِرسال کرنے والا صحابی ہوتا ہے، اس لئے وہ جمہور محدثین کے نزدیک بھی حجت اور متصل کے حکم میں ہے، اس کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: مقدمة فتح الملهم۔[3]

قوله: "لزمک أن لا تثبت اسنادًا معنعنا حتی ترٰی فيه السماع من أوله الٰی اٰخره" (ص:۲۲ سطر:۱۱،۱۲)

یہ جزاء ہے "فان كانت العلة .... الخ" کی، اور مطلب اس جملہ شرطیہ کا یہ ہے کہ اگر آپ نے ثبوت "لقاء ولو مرة" کی شرط اس وجہ سے لگائی ہے کہ حدیث مُعنعن میں انقطاع کا امکان یعنی احتمال ہوتا ہے (اور آپ یہ احتمال ختم کرنا چاہتے ہیں) تو آپ پر لازم ہوگا کہ آپ کسی بھی حدیث معنعن کو قابلِ استدلال اور حجت قرار نہ دیں، کیونکہ جس راوی اور مروی عنہ کے درمیان ملاقات ثابت ہو، بلکہ کسی ایک یا زیادہ حدیثوں کا سماع بھی ثابت ہوجائے، تب بھی جب وہ راوی اس مروی عنہ سے کوئی اور حدیث بصیغۂ "عن" روایت کرے گا تو اس میں

---

(۱) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۸۹، وكذا اكمال اكمال المعلم ج:۱ ص:۴۱۔

(۲) دیکھئے: مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۹۰ تا ۹۳ (طبع کراچی، یا ج:۱ ص:۸۰ تا ۸۱ طبع دمشق)۔ نیز ملاحظہ فرمایئے: توجيه النظر ج:۲ ص:۵۵۵ وظفر الأمانی ص:۳۴۳۔

(۳) حوالۂ بالا، نیز دیکھئے: مقدمة شرح صحيح مسلم للامام النوویؒ ص:۱۷، واكمال اكمال المعلم ص:۴۲۔

انقطاع کا احتمال موجود ہوگا، یعنی یہ امکان ہوگا کہ یہ حدیث اس نے مروی عنہ سے براہِ راست نہ سنی ہو بلکہ بالواسطہ سنی ہو، اور واسطے کو حذف کر دیا ہو، یہ احتمال تو اسی وقت ختم ہوسکتا ہے کہ اسناد کے ہر راوی کا سماع اس کے مروی عنہ سے ہر حدیث میں صراحۃً ثابت ہوجائے، یعنی راوی ہر حدیث میں عن کے بجائے حدثنی یا حدثنا یا أخبرنی یا أخبرنا جیسے صیغے۔ جو سماع بلا واسطہ میں صریح ہیں۔ استعمال کرے، اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں وہ "اسناد معنعن" نہیں ہوگی، حالانکہ بحث "حدیث معنعن" کے بارے میں ہو رہی ہے۔

خلاصہ یہ کہ حدیث معنعن میں انقطاع کا احتمال آپ کی شرط کے باوجود بھی باقی رہتا ہے، اتصال کا صرف ظنِ غالب حاصل ہوتا ہے، مگر یہ ظنِ غالب اس شرط کے بغیر اس صورت میں بھی حاصل ہوجاتا ہے جبکہ راوی اور مروی عنہ کے درمیان معاصرتِ محضہ ثابت ہوجائے، یعنی لقاء ولو مرّۃ کا ثبوت نہ ہو، اور اخبارِ آحاد میں ظنِ غالب ہی مطلوب ہے، پس جب مقصود آپ کی شرط کے بغیر حاصل ہوجاتا ہے تو آپ کی یہ شرط بے فائدہ قرار پائی، رہا اتصالِ سند کا یقین، تو وہ نہ آپ کی شرط سے حاصل ہوتا ہے نہ جمہور کی شرط (معاصرتِ محضہ) سے، اور وہ یہاں مطلوب بھی نہیں۔

قوله: "وذٰلک" (ص:۲۲ سطر:۱۲) أی وتفصیل ذٰلک، أو توضیح ذٰلک، یعنی "ذٰلک" سے پہلے اس کا مضاف "تفصیل" یا "توضیح" محذوف ہے۔

قوله: "لمّا احبّ" (ص:۲۲ سطر:۱۴)

یہ مصنفؒ کے قول "لَم یقُلْ" (جو پچھلی سطر میں ہے) کا ظرف ہے۔[1]

قوله: "ان ینزّل فی بعض الروایة" (ص:۲۲ سطر:۱۶)

یعنی کسی روایت میں اس کی اسناد نازل ہو کہ اپنے شیخ کی وہ روایت اس نے بالواسطہ سنی ہو (جب شاگرد اور شیخ کے درمیان کسی اور شخص کا واسطہ آجائے تو اسناد نازل ہوجاتی ہے، اور جب واسطہ بیچ میں نہ ہو، یعنی اُستاذ سے حدیث براہِ راست سنی ہو تو اسناد عالی کہلاتی ہے، اسی طرح اسناد میں راوی سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک واسطے جتنے زیادہ ہوں گے اسناد اتنی ہی نازل کہلاتی ہے، اور جتنے کم واسطے ہوں گے اتنی ہی عالی کہلاتی ہے) چنانچہ اسی "نزول فی الروایة" کی تشریح خود مصنف کے کلام میں آرہی ہے۔

---

(۱) حاشیة الحل المفهم ج:۱ ص:۲۴۔

قوله: "فيسمعُ من غيره عنه بعضَ أحاديثه" (ص:۲۲ سطر:۱۶)

یہ "نزول في الرواية" کی تفسیر ہے، یعنی اپنے شیخ کی بعض احادیث کو وہ کسی اور شخص سے سنے جن کو وہ دوسرا شخص اس شیخ سے روایت کرتا ہو۔

قوله: "ثم يرسله عنهُ أحيانا ولا يسمّي من سمع منه" (ص:۲۲ سطر:۱۶)

یعنی پھر یہ راوی اپنے شیخ کی وہ حدیث جو اس نے بالواسطہ سنی تھی، انقطاع کے ساتھ روایت کرے یعنی اس واسطے کو حذف کر کے اپنے شیخ کی طرف (بصیغۂ عن) منسوب کر دے۔

قوله: "مستفيض" (ص:۲۲ سطر:۱۷) یعنی مشہور۔

چار مثالیں جن میں شرطِ بخاری کے باوجود انقطاع پایا گیا

قوله: "عن هشام قال: "أخبرني عثمان بن عُروة عن عروة."

(ص:۲۲ سطر:۱۹)

مصنفؒ نے شرطِ بخاری کے باوجود انقطاع پائے جانے کی کل چار مثالیں یہاں ذکر فرمائیں، یہ ان میں سے پہلی مثال ہے، جس سے معلوم ہوا کہ پچھلی روایت میں ہشام نے اپنے اور عُروہ کے درمیان "عثمان بن عروة" کا واسطہ ہونے کے باوجود اسے حذف کر دیا تھا، جسے اس دوسری روایت میں خود ہشام ہی نے ذکر کیا ہے، حالانکہ ہشام نے دوسری بہت سی حدیثیں براہِ راست اپنے والد عُروہ سے سن رکھی تھیں، معلوم ہوا کہ راوی اور مروی عنہ کے درمیان اگر فی الجملہ احادیث کا سماع ثابت بھی ہو تب بھی جب راوی بصیغۂ "عن" اسی مروی عنہ سے کوئی اور حدیث روایت کرتا ہے تو اس میں بھی انقطاع کا احتمال موجود ہوتا ہے، بلکہ یہاں مذکورہ مثال میں تو انقطاع کا وقوع بھی ثابت ہو گیا، یہی حال باقی تین مثالوں کا ہے جو آگے آ رہی ہیں۔

قوله: "عن عُروة عن عَمرة عن عائشة" (ص:۲۲ سطر:۲۱)

یہ دوسری مثال ہے جس سے معلوم ہوا کہ اس حدیث کی پچھلی روایت میں عُروہ نے اپنے اور عائشہؓ کے درمیان "عَمرة" کا واسطہ ہونے کے باوجود اسے حذف کر دیا تھا، یہاں بھی شرطِ بخاری کے باوجود انقطاع پایا گیا۔

قوله: "أخبرني أبو سلمة أن عُمر بن عبدالعزيز أخبره أن عُروة أخبره أن عائشة أخبرته" (ص:۲۳ سطر:۱)

یہ تیسری مثال ہے، جس سے معلوم ہوا کہ اس حدیث میں ابوسلمۃ نے اپنے اور عائشہؓ کے درمیان ''عمر بن عبدالعزیز'' اور ''عروۃ'' کا واسطہ ہونے باوجود ان دونوں کو پچھلی روایت میں حذف کردیا تھا، یہاں بھی شرطِ بخاری کے باوجود انقطاع پایا گیا، بلکہ یہاں تو دو واسطے حذف ہوئے ہیں۔

قولہ: ''عن عمرو عن محمد بن علي عن جابر'' (ص:۲۲ سطر:۲)

یہ چوتھی مثال ہے، جس سے معلوم ہوا کہ اس حدیث میں عمرو بن دینار اور حضرت جابرؓ کے درمیان ''محمد بن علی'' کا واسطہ ہے، جسے اسی حدیث کی پچھلی روایت میں عمرو بن دینار نے حذف کردیا تھا، حالانکہ شرطِ بخاری یہاں بھی موجود ہے، یعنی عمرو بن دینار کا سماع حضرت جابرؓ سے دوسری روایات میں ثابت ہے۔

سوال:- یہاں ایک اِشکال پیدا ہوتا ہے جس سے شارحینِ مسلم نے تعرض نہیں کیا، وہ یہ کہ پہلی مثال میں ہشام نے، دوسری مثال میں عُروہ نے، تیسری مثال میں ابوسلمۃ نے، اور چوتھی مثال میں عمرو بن دینار نے اپنے اپنے اُستاذ کی حدیث کو بالواسطہ سنا تھا، اور جب روایت کیا تو یہ واسطہ حذف کرکے بصیغۂ ''عن'' روایت کردیا، تو اس عمل سے تو وہ مدلس ہوگئے، اور ان کا یہ عمل تدلیس ہوا، کیونکہ تدلیس کی تعریف جو حدیثِ معنعن کی بحث میں ہم تفصیل سے بیان کرچکے ہیں، اس عمل پر صادق آتی ہے، حالانکہ ان چاروں حضرات کو مدلّسین میں شمار نہیں کیا جاتا، چنانچہ ان کا عنعنہ قبول کیا جاتا ہے۔

جواب:- ناچیز نے یہ سوال فضیلۃ الشیخ عبدالفتّاح ابوغدۃؒ کے سامنے پیش کیا تو انہوں نے جواب دیا کہ جب کوئی راوی اس طرح واسطہ حذف کرکے حدیث روایت کرے پھر اسی واسطے کو بیان بھی کردے تو وہ مدلس نہیں رہتا، اور یہاں ان چاروں حضرات نے یہی کیا ہے۔

اور دوسرا جواب جو اِرسال اور تدلیس کے مسائل کی تحقیق سے واضح ہوتا ہے یہ ہے کہ ایسا عمل کرنے والا اگر خود بھی ثقہ اور حافظ ہو، اور جس واسطے کو حذف کرتا ہے وہ بھی ہمیشہ ثقہ اور حافظ ہی ہو، یعنی حذف کرنے والے کی یہ عادت ہے کہ وہ غیر ثقہ واسطے کو حذف نہیں کرتا تو اس صورت میں اگرچہ تدلیس کی تعریف اس عمل پر صادق آتی ہے مگر وہ حکم میں تدلیس کے نہیں اور یہ عمل مذموم بھی نہیں کیونکہ اس میں کسی قسم کی دھوکا بازی نہیں۔

چنانچہ امام بخاریؒ اپنی تعلیقات میں جب اپنے کسی اُستاذ کی ایسی حدیث بصیغۂ ''عن''

لاتے ہیں جو انہوں نے اُستاذ سے براہِ راست نہیں سنی بلکہ کسی واسطے سے سنی ہے اور واسطے کو حذف کردیتے ہیں، تو اس عمل پر بھی تدلیس کی تعریف صادق آتی ہے، مگر اس پر حکم تدلیس کا نہیں لگتا کیونکہ بخاری خود امام ثقہ ہیں، اور جس واسطے کا نام حذف کرتے ہیں وہ بھی ہمیشہ ثقہ ہی ہوتا ہے، لہٰذا ان کو مدلّسین میں شمار نہیں کیا جاتا۔

اور وجہ اس کی یہ ہے کہ "تدلیس" کذب نہیں، بلکہ ابہام اور اجمال ہے، پس اگر یہ ابہام اور اجمال غیر ثقہ یا ضعیف راوی کو چھپانے کے لئے ہو، تو یہ دھوکا بازی ہے اور حرام ہے، کیونکہ وہ ضعیف اسناد کو قوی ظاہر کر رہا ہے، اور اگر یہ ابہام اور اجمال محض اختصار کے لئے یا کسی اور مصلحت سے ہو اور اس میں ضعیف راوی کو نہ چھپایا گیا ہو تو یہ دھوکا بازی نہیں، کیونکہ وہ ضعیف اسناد کو قوی ظاہر نہیں کر رہا ہے۔

چنانچہ یہاں امام مسلمؒ کی پیش کردہ چاروں مثالوں میں جو واسطے حذف کئے گئے وہ سب کے سب ثقہ ہیں، اور حذف کرنے والے چاروں حضرات کے حافظ و ثقہ ہونے میں بھی کسی کو کلام نہیں، لہٰذا ان کے اس عمل پر تدلیس کی اصطلاحی تعریف صادق آنے کے باوجود اس پر حکم تدلیس کا نہیں لگایا جاسکتا، اور نہ اسے مذموم کہا جاسکتا ہے۔[(۱)]

قوله: "لمكان الارسال فيه" (ص:۲۳ سطر:۴) ہمارے (ہندی و پاکستانی) نسخوں میں اسی طرح ہے "لمکان"۔ اس صورت میں یہ جار مجرور "معتبرۃٌ" محذوف کے متعلق ہوکر خبر ہوں گے "کانت" کی، جو پچھلی سطر میں آیا ہے، اور مطلب یہ ہوگا کہ قائل موصوف (امام بخاریؒ) کے نزدیک اگر علت (عدم قبول حدیث کی) معتبر ہے بہ سبب مکان انقطاع کے، اور مکان انقطاع سے مراد "مظنّۃُ انقطاع" ہے یعنی وہ اسناد محل ہے اس کی کہ اس میں انقطاع ہو۔ لیکن مصر و شام اور بیروت کے نسخوں میں "امکان الارسال فیہ" ہے، اس صورت میں معنیٰ ظاہر ہیں، لفظ "امکان"، خبر ہوگا "کانت" کی اور منصوب ہوگا۔

قوله: "فيخبرون بالنزول فيه ان نزلوا، وبالصعود فيه ان صعدوا" (ص:۲۳ سطر:۵،۶) یعنی اگر ان کی سند نازل ہو (کہ حدیث بالواسطہ سنی ہو) تو اسے بیان کردیتے

---

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے مقدمۃ فتح الملہم ص۸۷، ۸۸، بحث "المرسل والمنقطع والمعضل والمعلّق"، وص:۱۰۶، بحث "المرسل الخفی والمدلّس". علاوہ ازیں دیکھئے: فتح المغیث للسخاویؒ ص:۱۶۹ تا ۱۷۵ (بحث التدلیس)، وأیضًا جامع التحصیل فی أحکام المراسیل للعلّامۃ صلاح الدین علائیؒ.

ہیں، یعنی اس واسطے کو سند میں ذکر کردیتے ہیں، اور اگر ان کی سند عالی ہو (کہ حدیث واسطے کے بغیر براہِ راست سنی ہو تو) تو اسے بیان کردیتے ہیں (یعنی ایسے صیغے سے روایت کرتے ہیں جو براہِ راست سماع پر دلالت کرتا ہے، مثلاً: "حدثنا" یا "حدثنی" یا "أخبرنا" وغیرہ)۔ خلاصہ یہ کہ مصنفؒ کی مذکورہ بالا عبارت میں "نزول" سے مراد بالواسطہ سماع ہے، اور "صُعود" سے مراد بلاواسطہ سماع ہے۔

قوله: "کی تنزاح" (ص:۲۳ سطر:۸) أی تزول.

قوله: "فما ابتُغِیَ" (ص:۲۳ سطر:۹) بضم التاء وکسر الغین علٰی ما لم یسم فاعلہ، ھٰکذا فی أکثر الأصول کما قاله النووی، یعنی پس طلب نہیں کیا گیا۔

چند حدیثیں جو شرطِ بخاری کے بغیر صحیح قرار دی گئیں

قوله: "ذالک" (ص:۲۳ سطر:۹) یہاں سے امام مسلمؒ ایسی روایتیں پیش فرمارہے ہیں جن کے راویوں اور مروی عنہم کے درمیان "ثبوت لقاء ولو مرة" کی شرط (بقول امام مسلمؒ کے) مفقود ہے، اس کے باوجود ائمہ حدیث نے ان کو صحیح اور قوی السند قرار دیا ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ حدیث مُعنعن اس شرط کے بغیر بھی متصل کے حکم میں ہوتی اور صحیح قرار پاتی ہے، لہٰذا ثبوت لقاء ولو مرة کی شرط درست نہیں اور بے فائدہ ہے۔

قوله: "ان عبداللہ بن یزید الأنصاری (الٰی قوله) وعن کل واحد منهما حدیثاً" (ص:۲۳ سطر:۹،۱۰)

تمام نسخوں میں "وعن" ہے، یعنی عن سے پہلے واؤ ہے، لیکن اسے حذف ہونا چاہئے تھا، کیونکہ اس سے معنی بدل جائیں گے۔ (نووی)۔[1]

اِشکال

حضرت عبداللہ بن یزید الانصاری نے جو حدیث حضرت ابومسعود الانصاریؓ سے روایت کی ہے اسے امام بخاریؒ نے بھی اپنی صحیح میں دو جگہ نقل فرمایا ہے،[2] اس پر اِشکال ہوتا ہے

---

(۱) شرح صحیح مسلم للامام النوویؒ ج:۱ ص:۲۳۔ وکذا فی الدیباج علٰی صحیح مسلم بن الحجاج ج:۱ ص:۱۳۷، وأیضًا فی اکمال اکمال المعلم ج:۱ ص:۴۴۔

(۲) ایک کتاب الایمان، باب ما جاء أن الأعمال بالنیة والحسبة (ج:۱ ص:۱۳) میں، اور دوسرے کتاب النفقات، باب فضل النفقة علی الأهل (ج:۲ ص:۸۰۵) میں۔ (من الأستاذ حفظهم اللہ)۔

کہ جب اس میں شرطِ بخاری مفقود ہے تو امام بخاریؒ نے اسے اپنی صحیح میں کیسے جگہ دے دی؟

جواب

ناچیز کو اس کا جواب یہ سمجھ میں آتا ہے، جیسا کہ اس باب کے شروع میں بھی عرض کیا جاچکا ہے کہ حضرت عبداللہ بن یزید الانصاری مذکور صحابی ہیں جیسا کہ خود امام مسلمؒ نے یہاں صراحت کی ہے، ان کے اس عنعنہ کو امام بخاریؒ نے اس وجہ سے قبول کرلیا ہوگا کہ یہ صحابی کا عنعنہ ہے، اور امام بخاریؒ کے نزدیک "لقاء ولو مرة" کی شرط غیر صحابی کے لئے ہوگی، صحابہ کے لئے انہوں نے یہ شرط نہ رکھی ہوگی کیونکہ صحابی نے عنعنہ میں اگر واسطہ واقعۃً بھی حذف کردیا ہوتو وہ "مرسل صحابی" ہوگا جو جمہور محدثین کے نزدیک مقبول ہے اور بحکم متصل ہے۔[1]

قوله: "حتى نزلا الى مثل أبى هريرة وابن عمر" (ص:۲۳ سطر:۱۵) نزول کے معنی ہم پیچھے بیان کرچکے ہیں کہ سند میں جتنے واسطے زیادہ ہوتے ہیں وہ سند اتنی ہی "نازل" کہلاتی ہے، لیکن یہاں نزول سے مراد یہ نہیں ہے، بلکہ بظاہر یہ مراد ہے کہ مروی عنہ کا درجہ دوسرے مروی عنہم سے نسبۃً کم ہو، جیسے یہاں ہے کہ أبو عثمان النهدی اور أبو رافع الصائغ کو سابقینِ اوّلین اکابر صحابہ کی صحبت ملی ہے اور اُن سے انہوں نے حدیثیں بھی روایت کی ہیں، اور صغار صحابہ مثلاً حضرت ابو ہریرہؓ و ابنِ عمرؓ کی صحبت بھی نصیب ہوئی، تو صغار صحابہ سے اگر یہ روایت کریں گے تو یہ سند باعتبار مروی عنہم کے درجے کے، کم درجے کی ہوگی۔

قوله: "وذويها" (ص:۲۳ سطر:۱۵) أى أصحابهما.

یہ "ذو" بمعنی صاحب کی جمع ہے، کہا جاتا ہے: "رجل ذو مال" أى صاحب مال (كذا فى لسان العرب)[2] بظاہر یہاں "ذويهما" أى أصحابهما سے مراد وہ صحابہ کرام ہیں جو ان کی عمر کے یا ان کے درجے کے تھے۔[3]

---

(۱) مرسل صحابی کے بارے میں تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: مقدمة فتح الملهم ص:۹۱، ۹۳، ۹۶ تا ۹۸۔ (من الاستاذ حفظهم الله)۔

(۲) لسان العرب ج:۵ ص:۱۱۔

(۳) كذا فى التعليق على الحل المفهم ج:۱ ص:۲۶۔

قوله: "واسند قيس بن أبي حازم (الٰى قوله) عن أبي مسعود هو[1] **الأنصاري عن النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة أخبار"** (ص:۲۴ سطر:۲،۳)

یہ تینوں حدیثیں صحیحین میں بھی آئی ہیں، صحیح بخاری میں ان کے الفاظ اس طرح ہیں:-

۱- عن قيس بن أبي حازم عن أبي مسعود الأنصاري قال: قال رجل: يا رسول الله! لا أكاد أدرك الصلٰوة مما يطول بنا فلان.... الخ.[2]

۲- عن قيس قال: سمعت أبا مسعود يقول: قال النبي صلى الله عليه وسلم: ان الشمس والقمر لا يخسفان لموت أحدٍ .... الخ.[3]

۳- عن اسماعيل ثني قيس عن عقبة[4] بن عمرو أبي مسعود قال: أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده نحو اليمن فقال: الايمان يمانٍ هٰهنا .... الخ.[5]

پھر ویسا ہی اِشکال

یہاں بھی اِشکال ہوتا ہے کہ جب ان تین حدیثوں میں شرطِ بخاری مفقود ہے تو امام بخاریؒ نے انہیں اپنی صحیح میں کیسے جگہ دے دی؟

جواب

اس کا جواب ان تین میں سے دوسری حدیث کی سند دیکھنے سے خود بخود حاصل ہوجاتا ہے، کیونکہ اس سند میں قیس بن ابی حازم نے "سمعت أبا مسعود" کہہ کر صراحت کردی ہے کہ ان کا سماع حضرت ابومسعود سے کم از کم اس ایک روایت میں ثابت ہے، پس امام بخاریؒ کی شرط ان تین حدیثوں میں مفقود نہ ہوئی۔

قوله: "أسند رِبْعِيُّ بن حِراش عن عمران بن حُصين عن النبي صلى الله

(۱) لفظ "هو" ہمارے ہاں متداول نسخے میں تو موجود ہے، البتہ جو نسخہ "اكمال المعلم بفوائد مسلم" ص:۱۸۳، "اكمال اكمال المعلم" ص:۴۵، اور "الديباج" ص:۱۳۹ کے ساتھ چھپا ہے اس میں یہ لفظ موجود نہیں ہے۔

(۲) صحيح بخاری، كتاب العلم، باب الغضب في الموعظة ج:۱ ص:۱۹۔

(۳) صحيح البخاری، كتاب الكسوف، باب الصلٰوة في كسوف الشمس ج:۱ ص:۱۴۱،۱۴۲۔

(۴) عقبة بن عمرو یہ حضرت ابومسعود الانصاری کا اسم گرامی ہے، کما فی شرح النووی ص:۲۳۔

(۵) صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب خير مال المسلم ج:؟ ص:۴۶۶۔

علیه وسلم حدیثین، وعن أبی بکرة عن النبی صلی الله علیه وسلم حدیثا"

(ص:۲۴ سطر:۴)

یہاں بھی وہی اِشکال ہے

رِبعی بن حِراش کی روایت جو حضرت ابوبکرہؓ سے ہے، اسے امام بخاریؒ نے بھی اپنی صحیح میں[1] متعدد طرق سے ذکر کیا ہے، حالانکہ ربعی بن حراش کی ملاقات یا سماع حضرت ابوبکرہؓ سے ثابت نہیں، لہٰذا یہاں بھی وہی اِشکال ہوتا ہے کہ جب اس سند میں شرطِ بخاری مفقود ہے تو اسے صحیح بخاری میں جگہ کیسے مل گئی؟

اس کا جواب

اس کا جواب صحیح بخاری میں اس مقام کو تفصیل سے دیکھنے کے بعد ناچیز کی سمجھ میں یہ آتا ہے کہ امام بخاریؒ نے اس طریق کو اپنی صحیح میں تعلیقاً ذکر کیا ہے اور تعلیقاتِ بخاری چونکہ استدلال کے لئے نہیں بلکہ محض استشہاد کے لئے ہوتی ہیں، اور یہاں بھی یہ سند تعلیقاً استشہاد کے لئے لائی گئی ہے، لہٰذا ان میں امام بخاریؒ نے اپنی سب شرائط کی پوری پابندی نہیں فرمائی، اس لئے ثبوت "لقاء ولو مرة" کی شرط کی بھی پابندی نہیں فرمائی، ہاں کسی مسند روایت میں اس شرط کے خلاف کرتے تو اعتراض ہوسکتا تھا، تعلیقات میں یہ اِشکال نہیں ہوسکتا۔

قوله: "وأسند النعمان بن أبی عیاش عن أبی سعید الخدری ثلاثة أحادیث"

(ص:۲۴ سطر:۵)

علامہ نوویؒ کا ارشاد ہے کہ: ان تین میں سے دو حدیثیں صحیحین میں اور تیسری حدیث صرف صحیح مسلم میں آئی ہے۔

مگر ناچیز عرض کرتا ہے کہ صحیح بخاری کی مراجعت سے یہ صورتِ حال سامنے آئی کہ نعمان بن ابی عیاش کی حضرت ابوسعید خدریؓ سے تین روایتیں صحیح بخاری میں، اور چوتھی صرف صحیح مسلم میں آئی ہے، اس طرح نعمان کی حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت کردہ حدیثوں کی تعداد چار ہوجاتی ہے۔

پھر اِشکال

یہاں پھر وہی اِشکال ہوتا ہے کہ جب نعمان بن ابی عیاش کا لقاء یا سماع حضرت

---

(۱) صحیح البخاری کتاب الفتن، باب "اذا التقی المسلمان .... الخ" ج:۲ ص:۱۰۴۹۔

ابوسعید خدریؓ سے ثابت نہیں تو شرطِ بخاری مفقود ہے، پھر امام بخاریؒ نے یہ تین حدیثیں اپنی صحیح میں کیسے درج فرمادیں؟

اس کا جواب

ناچیز اس کے جواب میں عرض کرتا ہے کہ صحیح بخاری میں ان تین حدیثوں کی سند جن صیغوں کے ساتھ ذکر کی گئی ہے، اس سے یہ اِشکال خودبخود حل ہوجاتا ہے، یہ تین روایتیں صحیح بخاری میں اس طرح آئی ہیں:-

۱- حدثنا اسحاق بن نصر ثنا عبدالرزاق، انا ابن جريج، قال أخبرني يحيٰى بن سعيد وسهيل بن أبي صالح أنهما سمعا النعمان بن أبي عياش عن أبي سعيد الخدري، قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: من صام يومًا في سبيل الله بعّد الله وجهه عن النار سبعين خريفًا. (۱)

۲- عن أبي حازم عن سهل بن سعد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ان في الجنة لشجرة يسير الراكب في ظلها مائة عام لا يقطعها." قال أبو حازم فحدثت به النعمان بن أبي عياش فقال: حدثني أبو سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ان في الجنة شجرة يسير الراكب الجواد المضمر السريع مائة عام ما يقطعها. (۲)

اس میں نعمان بن ابی عیاش نے "حدثني أبو سعيد" فرماکر صراحت کردی ہے کہ انہوں نے یہ حدیث حضرت ابوسعید خدریؓ سے براہِ راست سنی تھی۔

۳- حدثنا عبدالله بن مسلمة قال: حدثنا عبدالعزيز عن أبيه عن سهل عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ان أهل الجنة ليتراءون الْغُرَف في الجنّة كما تَتَراءَوْنَ الكوكب في السماء. قال أبي فحدثت النعمان بن أبي عياش، فقال: أشهدُ لسمعت أبا سعيد يحدث ويزيد فيه: كما تراءون الكوكب الغارب في الأفق الشرقي والغربي. (۳)

(۱) صحيح البخاري، كتاب الجهاد، باب فضل الصوم في سبيل الله ج:۱ ص:۳۹۸۔

(۲) صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار ج:۲ ص:۹۷۰۔

(۳) حوالۂ بالا۔

اس حدیث میں بھی نعمان بن ابی عیاش نے "أشهد لسمعت أبا سعید یحدث" فرما کر صراحت کردی ہے کہ انہوں نے یہ حدیث حضرت ابوسعید خدریؓ سے براہِ راست سنی تھی۔

خلاصہ یہ کہ دوسری اور تیسری حدیث سے ثابت ہوا کہ نعمان بن ابی عیاش کا سماع حضرت ابوسعید خدریؓ سے ثابت ہے، لہٰذا نعمان کی جتنی بھی معنعن روایتیں حضرت ابوسعیدؓ سے ہیں وہ سب شرطِ بخاری پر پوری اُترتی ہیں۔

خلاصۂ بحث

حاصلِ بحث یہ کہ مذکورہ بالا تفصیل سے یہ اُمور مستفاد ہوئے۔

۱- امام مسلمؒ نے یہاں جو سولہ[۱۶] مثالیں اس دعوے کے ساتھ پیش فرمائی ہیں کہ ان کے راویوں کا لقاء وسماع ان کے مروی عنہم سے ثابت نہیں، ان میں سے چھ[۶] روایتیں ایسی نکل آئیں جو امام مسلمؒ کے دعوے کے خلاف ہیں، تین[۳] روایتیں قیس بن ابی حازم کی حضرت ابوسعید انصاریؓ سے اور تین[۳] روایتیں نعمان بن ابی عیاش کی حضرت ابوسعید خدریؓ سے۔

۲- ان مثالوں میں سے ایک یعنی پہلی مثال محلِ نزاع سے خارج ہے، کیونکہ اس میں صحابی عبداللہ بن یزید انصاریؓ کا عنعنہ حضرت ابومسعودؓ سے ہے، اور امام بخاریؒ کا اختلاف بظاہر صحابی کے عنعنہ میں نہیں۔

۳- ایک روایت جو ربعی بن حراش کی حضرت ابوبکرہؓ سے ہے، اسے صحیح بخاری میں لانے کی وجہ یہ ہے کہ وہ بخاری نے تعلیقاً لی ہے، اور تعلیقات میں امام بخاریؒ نے اپنی سب شرائط کی پوری پابندی نہیں فرمائی، کیونکہ وہ استشہاد کے لئے ہوتی ہیں، استدلال کے لئے نہیں۔

۴- لہٰذا یہ آٹھ[۸] روایتیں جو امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں درج فرمائی ہیں ان میں انہوں نے اپنی شرط کی خلاف ورزی نہیں کی، جیسا کہ پچھلی تفصیل سے معلوم ہوا، یعنی چھ[۶] روایتوں کی وجہ امرِ اوّل میں بیان ہوئی، اور ایک روایت کی وجہ اَمرِ دوم میں، اور ایک روایت کی وجہ اَمرِ سوم میں۔

۵- لہٰذا ان آٹھ[۸] روایتوں کے صحیح بخاری میں درج ہونے سے اس پر استدلال درست نہیں کہ "ثبوت لقاء ولو مرة" کی شرط امام بخاریؒ نے لگائی ہی نہیں، واللہ أعلم۔

قوله: "لم یحفظ عنهم سماع علمناه منهم" (ص:۲۴ سطر:۷) یہ بات امام مسلمؒ

اپنے علم کی حد تک فرما رہے ہیں، ورنہ پیچھے عرض کیا جاچکا ہے کہ قیس بن ابی حازم کا سماع حضرت ابومسعود انصاریؓ سے، اور نعمان بن ابی عیاش کا سماع حضرت ابوسعید خدریؓ سے ثابت ہے، امام بخاری نے اپنی صحیح میں اس کی صراحت فرمائی ہے۔

قولہ: "یُعرَّج علیه" (ص:۲۴ سطر:۹،۱۰) أی یُلتفت الیه.[۱]

قولہ: "کلاما خَلْفًا" (ص:۲۴ سطر:۱۰) بسکون اللام بعدها فاءٌ، یعنی ساقط، فاسد اور ردی۔ کذا فی فتح الملهم والصحاح للجوهری.[۲]

(۴) الصحاح للجوهری ج:۱ ص:۳۶۵۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: لسان العرب ج:۴ ص:۱۸۲۔

قولہ: "سَلَفَ .... الخ" (ص:۲۴ سطر:۱۰) باب نصر سے ماضی کا صیغہ ہے، بمعنی مضی مصدر سَلَفًا آتا ہے بفتحتین (کذا فی الصحاح للجوهری)[۳] سَلَفَ کا فاعل ضمیر مستتر ہے جو أحدٌ کی طرف راجع ہے، اور أحدٌ ترکیب میں موصوف ہے اور سَلَفَ جملہ فعلیہ ہو کر بتأویل مفرد اس کی صفت۔

قولہ: "خَلَفَ .... الخ" (ص:۲۴ سطر:۱۰) یہ بھی باب نصر سے ماضی کا صیغہ ہے، أی تأخر .... تقول: خلفتُه اذا جئت بعده (کذا فی الصحاح)[۴] یہاں خَلَفَ کی ضمیر فاعل "من بعدهم" کی طرف راجع ہے۔ مصنفؒ کے قول "لم یقُلْه أحدٌ" سے یہاں تک کا ترجمہ یہ ہے کہ: یہ بات (جو قائل نے کہی ہے) کسی ایسے شخص نے نہیں کہی جو گزر چکا ہے اور اس کو منکر اور غلط قرار دے گا ہر وہ شخص جو بعد میں آئے گا، واللہ أعلم۔

---

(۱) فتح الملهم ج:۱ ص:۴۱۹۔

(۲) فتح الملهم حوالۂ بالا، والصحاح للجوهری ج:۱ ص:۳۶۴۔ وکذا فی "الدیباج علی صحیح مسلم بن الحجاج" ج:۱ ص:۱۴۰۔ وکذا فی اکمال اکمال المعلم ج:۱ ص:۴۶۔

(۳) الصحاح للجوهری ج:۱ ص:۶۰۳، ولسان العرب ج:۶ ص:۳۳۱۔

کتاب الإیمان

صحیح مسلم میں "کتاب الإیمان" خصوصی اہمیت رکھتی ہے، امام مسلمؒ نے اس میں ایسی احادیث کا جامع انتخاب فرمایا ہے کہ ان کو اگر اچھی طرح ذہن نشین کرلیا جائے تو ایمانیات سے متعلق تمام اُمور، بہت واضح ہوکر سامنے آجاتے ہیں، اور ان تمام شکوک وشبہات کا ازالہ ہوجاتا ہے جن کے باعث اُمت کے مختلف فرقوں میں اختلاف ہوا، اور متعدد فرقے گمراہ ہوئے۔

کتاب الایمان میں جو ابواب آرہے ہیں انہیں کما حقہ سمجھنے کے لئے پانچ مسائل کا جاننا ضروری ہے۔

۱- ایمان اور اسلام کے لغوی واصطلاحی معنی، اور ہر معنی کے اعتبار سے دونوں میں نسبت۔

۲- اعمال جزء ایمان ہیں یا نہیں؟

۳- ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے یا نہیں؟

۴- تکفیرِ ملحدین۔

۵- مسئلۂ تقدیر۔

المسئلة الأُولیٰ

معنی الإیمان والإسلام لغةً والنسبة بینهما

لفظ "ایـمان" أَمِنَ یَأْمَنُ سے مشتق ہے، اَمْن کے لغوی معنی ہیں مامون ہونا، اور ایمان کے معنی ہیں مامون کردینا۔(۱)

یقال:- اٰمَنْتُ زَیْدًا أی جَعَلْتُهٗ ذَا أَمْنٍ.

پھر لفظ "ایـمـان" تصدیق کے معنی میں استعمال ہونے لگا، اس لئے کہ جس کی تصدیق کی جاتی ہے اسے تکذیب سے مامون کردیا جاتا ہے، البتہ جب یہ تصدیق کے معنی میں استعمال

(۱) لسان العرب ج:۱ ص:۲۲۳ وفیض الباری ج:۱ ص:۴۴ والمصباح المنیر للفیومی ص:۲۴۔

ہوتو اس کے صلہ میں کبھی با آتی ہے، کقولہ تعالیٰ: "یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ"[۱] اس لئے کہ تصدیق معنًی اقرار و اعتراف کو متضمّن ہوتی ہے، اور اقرار و اعتراف کے صلہ میں با آیا ہی کرتی ہے۔

اور کبھی اس کے صلہ میں لام آتا ہے، کما فی التنزیل: "قَالُوْا اَنُؤْمِنُ لَکَ وَاتَّبَعَکَ الْاَرْذَلُوْنَ."[۲] اس لئے کہ تصدیق اذعان اور انقیاد کے معنیٰ کو بھی متضمن ہوتی ہے[۳] اور اذعان اور انقیاد کے صلہ میں لام آتا ہے۔

اور "اسلام" کے لغوی معنیٰ ہیں: "گردن نہادن" یعنی انقیاد اور فرمانبرداری، یہ انقیاد اور فرمانبرداری خواہ بالقلب ہو یا باللسان یا بالجوارح۔[۴]

لغوی معنیٰ کے اعتبار سے ایمان اور اسلام میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، ایمان أخصّ ہے اور اسلام أعمّ، اس لئے کہ ایمان تصدیق بالقلب ہے، یعنی یہ صرف انقیاد بالقلب ہے، جبکہ اسلام لغوی (بمعنی الانقیاد) قلب کے ساتھ خاص نہیں بلکہ وہ قلب سے بھی ہوسکتا ہے، زبان سے بھی اور جوارح سے بھی، چنانچہ لغۃً ہر مؤمن، مسلم ہے، اس لئے کہ انقیاد بالقلب ہر مؤمن میں پایا جاتا ہے، مگر ہر مسلم لغۃً مؤمن نہیں، کیونکہ جس شخص میں انقیاد باللسان یا بالجوارح ہو مگر انقیاد بالقلب نہ ہو، وہ لغۃً مسلم تو ہے مؤمن نہیں۔[۵]

الإیمان اصطلاحًا

اور اصطلاحِ شریعت میں ایمان کی حقیقت یہ ہے کہ:-

هُوَ التَّصْدِيْقُ بِمَا عُلِمَ مَجِیْءُ النَّبِيِّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهٖ ضَرُوْرَةً، تَفْصِيْلًا فِيْمَا عُلِمَ تَفْصِيْلًا وَاِجْمَالًا فِيْمَا عُلِمَ اِجْمَالًا.[۶]

---

(۱) البقرۃ آیت:۳۔ (۲) الشعراء آیت:۱۱۱۔

(۳) قاله الزمخشری فی الکشاف تحت قوله تعالیٰ: "یؤمنون بالغیب" رقم الأیة: ۳ سورة البقرة ج:۱ ص:۳۸۔

(۴) المصباح المنیر للفیومی ص:۲۸۷ وتهذیب الاسماء واللغات ص:۱۵۳ ولسان العرب ج:۶ ص:۳۴۵، النبراس ص:۲۵۷۔

(۵) نقله الشیخ شبّیر احمد العثمانیؒ فی فتح الملهم عن الغزالیؒ. ج:۱ ص:۴۲۶۔

(۶) نقله شیخ الاسلام شبیر احمد العثمانیؒ فی فتح الملهم عن العلامة الألوسی ونقل عنه أن هذا مذهب جمهور المحققین. (من الاستاذ حفظهم الله)۔ نیز ملاحظہ فرمایئے: رُوح المعانی ج:۱ ص:۱۱۰ والنبراس ص:۲۴۹۔

"التصدیق" سے مراد تصدیقِ لغوی ہے، یعنی ایمان میں شرعاً تصدیقِ لغوی ہی معتبر ہے، تصدیقِ منطقی کافی نہیں، دونوں میں فرق یہ ہے کہ تصدیقِ منطقی تو صرف نسبتِ تامہ خبریہ کے یقین کو کہتے ہیں، اور تصدیقِ لغوی اس نسبتِ تامہ خبریہ پر یقین کرکے اسے ماننے کو کہتے ہیں، یعنی تصدیقِ منطقی صرف جاننا ہے بمعنی "دانستن" اور تصدیقِ لغوی جان کر ماننا ہے بمعنی "گرویدن"، اور یہاں یہی مراد ہے۔[1]

بما عُلم مجیء النبی صلی اللہ علیہ وسلم بہ

"بہٖ" کی ضمیر "ما" کی طرف راجع ہے اور "ما عُلم .... الخ" سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی تعلیمات ہیں اس قید سے وہ اُمور خارج ہوگئے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کے علاوہ ہیں۔

ضرورةً:- یہ "عُلِمَ" کا مفعول مطلق ہے، اس لئے منصوب ہے، دراصل یہ "عِلْمَ ضرورةٍ" تھا مضاف کو حذف کرکے اس کا اعراب مضاف الیہ کو دے دیا گیا اور "عِلْمَ ضرورةٍ" سے مراد علمِ ضروری ہے، یعنی ایسا پختہ یقین جسے دفع کرنے پر آدمی قادر نہ ہو، خواہ وہ یقین بدیہی ہو یا نظر و استدلال سے حاصل ہوا ہو، آسان لفظوں میں اسے علمِ یقینی قطعی کہا جاتا ہے، اس قید سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی وہ تعلیمات خارج ہوگئیں جن کا علم مکلّفین کو یقینی قطعی درجہ کا حاصل نہیں ہوا، یعنی ان کا علم مکلّفین کو صرف ظنِ غالب کے درجہ میں ہے، پس اگر کوئی شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی ایسی تعلیمات کو نہ مانے جن کا صرف ظنِ غالب ہے تو وہ کافر نہیں ہوگا، اگرچہ ان پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا، کیونکہ عمل کے لئے ظنِ غالب بھی حجت ہے، جبکہ عقیدے کے لئے ظنِ غالب حجت نہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی تعلیمات کا "علمِ ضروری" حاصل ہونے کے دو ذریعے ہیں:-

۱- ایک براہِ راست سماع یا مشاہدہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فلاں بات ارشاد فرمائی یا فلاں فعل کیا، یہ ذریعہ صرف صحابہ کرامؓ ہی کو حاصل تھا۔

۲- دوسرا ذریعہ تواتر ہے، یعنی تواتر سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی فعل یا قول معلوم ہوجائے۔ ہمیں علمِ ضروری صرف اسی طریقہ سے حاصل ہوسکتا ہے، صحابہ کرامؓ کو دونوں

---

(۱) رُوح المعانی ج:۱ ص:۱۱۱ وفیض الباری ج:۱ ص:۴۷ والنبراس ص:۲۴۷۔

طریقوں سے حاصل ہوتا تھا۔

تواتر کی چار قسمیں ہیں:-

۱- تواتر بالاسناد. ۲- تواتر بالعمل.

۳- تواتر فی القدر المشترک. ۴- تواتر الطبقة.

ان میں سے ہر قسم سے علمِ ضروری حاصل ہوجاتا ہے۔

ان چاروں قسموں کی تشریح مقدمة فتح الملهم میں دیکھ لی جائے،(۱) اور مزید تفصیل مطلوب ہو تو میرے رسالہ "فقہ میں اِجماع کا مقام" میں دیکھی جائے،(۲) بلکہ یہ تفصیل آگے بھی آجائے گی، (مسئلہ ثانیہ میں مذہب أهل السنة والجماعة کے تحت)۔

تفصیلا فیما علم تفصیلا :- اس میں پہلا لفظ "تفصیلا" منصوب ہے تمیز ہونے کی وجہ سے، اور یہ "التصدیق" کی تمیز ہے، أی التصدیق تفصیلا، اور بعد میں آنے والا لفظ "تفصیلا" مفعول مطلق ہے عُلِمَ سے، أی عُلِمَ عِلمَ تَفصِیلٍ، مضاف کو حذف کر کے اس کا اعراب مضاف الیہ کو دے دیا گیا ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی جو تعلیمات تفصیل سے معلوم ہوگئیں ان کی تصدیق بھی تفصیلاً ضروری ہوگی۔

واجمالا فیما عُلِمَ اجمالا :- اس کی ترکیب بھی بعینہٖ "تفصیلا فیما علم تفصیلا" کی طرح ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جو تعلیمات اجمالاً معلوم ہوئی ہیں اُن کی تصدیق بھی اجمالاً کافی ہوگی۔

مثلاً ایک شخص نیا نیا مشرف باسلام ہوا، اُسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات میں سے قرآن کے بارے میں صرف اتنی آیات کا علمِ ضروری اُس وقت حاصل تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کو اللہ کی کتاب قرار دیا ہے، قرآن کے بارے میں اس کا یہ علم اجمالی (اجمالاً) ہوا، وہ اتنی بات پر ایمان لے آیا تو اس کا قرآن پر ایمان بھی اجمالی ہوا، وہ اس وقت صرف اتنی ہی بات پر ایمان لانے کا مکلّف تھا، پھر جو جو آیت اور قرآن کا جو جو علم اُس کے "علمِ ضروری" میں آتا گیا، یہ قرآن کے بارے میں اُس کا علمِ تفصیلی (تفصیلاً) ہوا، اب وہ اس تفصیل پر بھی ایمان لانے (اس کو ماننے) کا مکلّف ہوگیا۔

---

(۱) ج:۱ ص:۱۳ تا ۱۵۔

(۲) نیز ملاحظہ فرمایئے: فیض الباری ج:۱ ص:۷۰۔

اس تعریف پر اِشکال ہوتا ہے کہ یہ تعریف اس تعریف سے مختلف ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیثِ جبریل میں ارشاد فرمائی ہے کہ:-

أن تؤمن بالله وملئكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره .... الخ.[1]

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ماہیتِ ایمان کی تعریف کی گئی ہے، اور حدیثِ جبریل میں ماہیت کی تعریف نہیں کی گئی بلکہ متعلقاتِ ایمان یعنی "مؤمَن به" بیان کئے گئے ہیں۔[2]

اگر کہا جائے کہ ٹھیک ہے، مگر حدیثِ جبریل میں "مؤمَن به" سات بیان کئے گئے ہیں، اور آپ کی تعریف میں مؤمَن به صرف ایک بیان کیا گیا ہے، "وهو ما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به .... الخ." پس آپ کی تعریف جامع نہ ہوئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ "ما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به .... الخ" میں وہ ساتوں چیزیں داخل ہیں جو حدیثِ جبریل میں بیان کی گئی ہیں، کیونکہ "ما علم" صیغۂ عموم ہے، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی تمام تعلیمات کو شامل ہے، اور ان میں یہ سات چیزیں بھی ہیں۔

اگر اعتراض کیا جائے کہ حدیثِ جبریل میں صرف اُمورِ سبعہ کو مؤمَن به قرار دیا گیا ہے، اور آپ کی تعریف میں عموم کے باعث مؤمَن به کے افراد بہت زیادہ ہوجاتے ہیں؟ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی ایسی تعلیمات جن کا علمِ ضروری حاصل ہوچکا ہے وہ تو سات سے بہت زیادہ ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ذرا سے تأمل سے یہ بات واضح ہوجائے گی کہ حدیثِ جبریل میں جن چیزوں کو مؤمَن به قرار دیا گیا ہے، ہماری تعریف میں بھی صرف انہیں چیزوں کو مؤمَن به قرار دیا گیا ہے، کوئی فرد اس سے زیادہ ہے نہ کم، کیونکہ حدیثِ جبریل میں ایمان بالرسل کا بھی ذکر ہے، جس میں ایمان بِنَبِيِّنا عليه الصلوٰة والسلام بھی داخل ہے، جن کی لائی ہوئی

---

(۱) صحيح مسلم، كتاب الايمان، باب الايمان والاسلام والاحسان .... الخ. رقم الحديث: ۸، حدیثِ جبرائیل الفاظ کے قدرے فرق کے ساتھ صحیح البخاری (كتاب الايمان، باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم عن الايمان والاسلام والاحسان وعلم الساعة، رقم الحديث: ۵۰) میں بھی موجود ہے۔

(۲) مرقاة المفاتيح ج:۱ ص:۱۱۷ و فتح البارى ج:۱ ص:۱۵۷۔

تعلیمات میں سے قطعی طور پر ثابت شدہ کسی تعلیم کا اگر کوئی شخص انکار کرے گا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے والا نہ ہوگا، لہٰذا "ایمان بالرسل" منتفی ہوجائے گا، پس معلوم ہوا کہ حدیثِ جبریل کا حاصل بھی یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی تمام تعلیمات پر ایمان لانا ضروری ہے۔

اس پر اِشکال ہوسکتا ہے کہ پھر تو حدیثِ جبریل میں اتنا فرمادینا کافی ہوتا کہ: "أن تؤمن برسله" جواب یہ ہے کہ ٹھیک ہے اگر حدیثِ جبریل میں صرف اسی پر اکتفاء کرلیا جاتا تب بھی "مؤمَن بہ" کا بیان مکمل ہوجاتا، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُمت کی سہولت کے لئے باقی چھ چیزوں کو بھی ان کی اہمیت کی بناء پر بطورِ خاص ذکر فرمادیا، ورنہ ان چھ چیزوں پر ایمان لانا بھی درحقیقت ایمان بالرسل ہی میں داخل ہے، کیونکہ یہ چھ چیزیں بھی درحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی ان تعلیمات میں داخل ہیں جن کا علمِ ضروری ہم کو ہوچکا ہے۔

الإسلام اصطلاحًا

اسلام کے اصطلاحی معنی دو ہیں۔

۱- ایک یہ کہ یہ پورے دین کا عَلَم ہے، کما فی قول اللہ تعالیٰ: "اَلْیَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِیْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَیْكُمْ نِعْمَتِیْ وَرَضِیْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِیْنًا"[1] وکما فی قولہ تعالیٰ: "اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ"[2] اس معنی کے اعتبار سے ایمان اصطلاحی اور اسلام اصطلاحی کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے، کیونکہ اس معنی کے اعتبار سے اسلام أعم ہے اور ایمان أخص۔

۲- اسلام کے دوسرے اصطلاحی معنی ہیں انقیادِ ظاہری، یعنی الاقرار باللسان والعمل بالجوارح، کیونکہ حدیثِ جبریل میں اسلام کی تعریف یہ فرمائی گئی ہے کہ:-

أن تشهد أن لا الٰہ الا اللہ وأن محمدًا رسول اللہ وتقیم الصلوٰة وتؤتی الزکوٰة وتصوم رمضان وتحج البیت ان استطعت الیہ سبیلا۔[3]

اس تعریف میں شہادتین، عمل لسان ہے یعنی اقرار باللسان، اورباقی اعمال کا تعلق

---

(۱) المائدۃ آیت:۳۔ (۲) آل عمران آیت:۱۹۔

(۳) صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب الایمان والاسلام والاحسان .... الخ، رقم الحدیث: ۸ وصحیح البخاری رقم الحدیث: ۵۰.

جوارح سے ہے، خلاصہ یہ کہ اسلام عبارت ہے اقرار باللسان اور عمل بالارکان سے، اور یہ دونوں چیزیں انقیادِ ظاہری ہیں، یعنی اعمالِ ظاہرہ۔

برخلاف ایمان کے کہ وہ تصدیق بالقلب ہے، یعنی انقیادِ باطنی، نیز ایک حدیثِ مرفوع جسے امام احمدؒ نے اپنی مسند میں روایت کیا ہے، اس کی مزید تائید کرتی ہے، اس میں ارشاد ہے کہ:-

الاسلام علانية والايمان فی القلب. (۱)

النسبة بينهما باعتبار المعنى الإصطلاحى الثانى

معلوم ہوا کہ دوسرے شرعی (اصطلاحی) معنی کے اعتبار سے ایمان اور اسلام کے درمیان نسبت تبایُن ہے، کیونکہ ایمان تصدیق ہے جو قلب کے ساتھ خاص ہے، اور اسلام اقرار اور عملِ ظاہری ہے جو لسان اور جوارح کے ساتھ خاص ہے، قرآنِ حکیم کی اس آیت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے:-

قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا ؕ قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِىْ قُلُوْبِكُمْ ؕ (۲)

لیکن یاد رہے کہ اگر چہ ایمان اور اسلام اپنی اپنی ماہیت کے اعتبار سے مُتباین ہیں، لیکن شرعاً معتد بہ اور مفید ہونے کے لئے باہم فی الجملہ متلازم اور ایک دوسرے کے ساتھ مشروط ہیں، ہم نے "فی الجملہ" کی قید اس لئے لگائی ہے کہ ایمان اور اسلام میں تلازم من کل الوجوہ نہیں بلکہ من بعض الوجوہ ہے، یعنی ایمان کے مفید و معتبر ہونے کے لئے اسلام کے اعمال میں سے صرف ایک خاص عمل شرطِ ایمان یا لازم ایمان ہے، اور وہ ہے اقرار باللسان، چنانچہ ایمان اس وقت تک مفید و معتبر نہیں جب تک اقرار اس کے ساتھ نہ ہو، اسی طرح اسلام بغیر ایمان کے مفید و معتبر نہیں (فی الآخرۃ) لیکن ایمان کا کوئی فرد اسلام نہیں، اور اسلام کا کوئی فرد ایمان نہیں، اور ظاہر ہے کہ دو متباین چیزیں باہم متلازم ہوسکتی ہیں، تباین اور تلازم میں کوئی منافات نہیں، کیونکہ تباین کا مطلب یہ ہے کہ دو کلیوں میں سے کوئی کلی دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آتی ہو،

---

(۱) مسند أحمد ج:۱۹ ص:۳۷۴ رقم الحديث: ۱۲۳۸۱ ومسند أبی يعلیٰ ج:۵ ص:۳۰۱ رقم الحديث: ۲۹۳۲ وكشف الاستار ج:۱ ص:۱۹ رقم الحديث: ۲۰۔

(۲) الحجرات آیت: ۱۴۔

اگر چہ وجود دونوں کا ساتھ ہو جیسے آفتاب اور دن، پس ایمان و اسلام ایک دوسرے کے کسی فرد پر صادق نہیں آتے مگر شخصِ واحد میں جمع ہو جاتے ہیں، چنانچہ جو شخص دل میں ایمان رکھتا ہو، اور زبان سے اقرار (شهادتين) بھی کرتا ہو، اس میں ایمان اور اسلام دونوں جمع ہو گئے[1]۔

ایمان کے لئے اقرار باللسان کس حد تک شرط ہے؟

یہ بات اُوپر معلوم ہو چکی ہے کہ ایمان کے مفید و معتبر ہونے کے لئے اقرار باللسان شرط ہے جو اسلام کا ایک فرد ہے، اور اسلام کے مفید و معتبر ہونے کے لئے ایمان شرط ہے، مگر اس میں اتنی تفصیل ہے کہ ایمان اور اسلام کا ایک حکم دنیوی ہے اور ایک اُخروی، دنیوی حکم یہ ہے کہ جو شخص ان سے متصف ہو اس پر دنیا میں اَحکام المسلمین (مثلاً: وراثت، ولایت، قبولِ شہادت اور نماز میں اقتداء وغیرہ) جاری ہوں گے، اور اُخروی حکم یہ ہے کہ وہ مُخلَّد فی النار نہیں ہوگا۔ لقوله عليه الصلوٰة والسلام: "من قال لا اله الا الله دخل الجنة"[2] وقوله عليه الصلوٰة والسلام: "يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان"[3].

پس اقرار باللسان کا حکمِ اُخروی (مخلّد فی النار نہ ہونا) جاری ہونے کے لئے تو ایمان باتفاق اہل السنۃ والجماعۃ شرط ہے، چنانچہ منافقین کا اقرار باللسان حکمِ اُخروی (نجات من الخلود في النار) کے لئے بالکل مفید و معتبر نہیں، البتہ دُنیا میں کسی کے قلب کا حال چونکہ معلوم نہیں ہوسکتا اس لئے جو شخص اقرار باللسان کرتا ہو، اور زبان یا عمل سے کفر ظاہر نہیں کرتا تو دُنیا میں اس پر اسلام کے اَحکام جاری ہوں گے اگرچہ درحقیقت اس کے قلب میں ایمان نہ ہو، (یعنی اگرچہ وہ منافق ہو)۔

ایمان کا حکمِ دُنیوی جاری ہونے کے لئے اقرار باللسان باتفاق اہل السنۃ والجماعۃ شرط ہے، چنانچہ جس کے دِل میں ایمان ہو اور اس نے اقرار باللسان نہ کیا ہو تو اس پر اَحکامِ مسلمین

(۱) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: فتح الملهم ج:۱ ص:۴۲۶۔

(۲) معجم الأوسط للطبرانى ج:۳ ص:۴۶ رقم الحديث: ۲۴۲۶ ومعجم الكبير للطبرانى ج:۷ ص:۴۸ رقم الحديث: ۶۳۴۸. یہ حدیث الفاظ کے فرق کے ساتھ متعدد کتبِ حدیث میں موجود ہے، بطورِ مثال ملاحظہ فرمائیے: صحيح البخارى، باب الثياب البيض، رقم الحديث: ۵۴۸۹ وصحيح مسلم رقم الحديث: ۹۴۔

(۳) سنن الترمذى رقم الحديث: ۲۵۹۸، باب منه من باب ما جاء أن النار نفسين، وما ذكر من يخرج من النار من أهل التوحيد.

دُنیا میں جاری نہ ہوں گے، اور آخرت میں جاری ہوں گے یا نہیں؟ تو اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر اس نے اقرار باللسان کسی عذرِ شرعی کی وجہ سے ترک کیا تھا، مثلاً: وہ گونگا تھا یا دِل میں ایمان لانے کے بعد فوراً مرگیا اور اقرار باللسان کی مہلت نہیں ملی، یا مہلت تو ملی مگر اقرار کی صورت میں جان کا خوف تھا اس لئے اقرار نہیں کیا، تو ان صورتوں میں بالاتفاق ایمان کا حکمِ اُخروی جاری ہوگا، یعنی وہ شخص مخلّد فی النار نہ ہوگا، اور اقرار کا نہ پایا جانا اس کے لئے مضر نہ ہوگا۔

اور جس نے مہلت وقدرت کے باوجود اقرار باللسان نہ کیا تو اس کی دو صورتیں ہیں۔

۱- ایک یہ کہ اس سے اقرار کا مطالبہ کیا گیا تھا، اس کے باوجود اقرار نہیں کیا، تو یہ کفر عناد ہے، أی فیما بینه وبین الله تعالٰی أیضًا کما هو کفر فیما بین الناس، اور ایسا شخص بالاتفاق مخلّد فی النار ہے اور اس کا ایمان مفید ومعتبر نہیں۔[1] (ذکره العلامة ابن الهمامؒ)۔

۲- دوسری یہ ہے کہ اس سے مطالبہ ہی نہیں کیا گیا، مگر اس کے دِل میں یہ نیت تھی کہ مطالبہ کیا جائے تو اقرار کروں گا، ایسے شخص کے بارے میں اہل السنۃ والجماعۃ کے دو قول ہیں:-

۱- جمہور محدثین کے نزدیک اس کا ایمان معتبر نہیں، اور یہ شخص مُخلّد فی النار ہے۔

۲- حنفیہ اور بعض متکلمین مثلاً: امام اشعری و ابومنصور ماتریدی کے نزدیک اس کا ایمان معتبر ہے، اور یہ شخص مُخلّد فی النار نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ اور ان کے موافقین کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ:-

یخرج من النار من کان فی قلبه مثقال ذرة من ایمان.[2]

نیز ایک دلیل یہ ہے کہ حدیثِ جبریل میں ایمان کے لئے صرف تصدیق کو کافی قرار دیا گیا ہے۔

---

(۱) والدلیل علیه ما رُوی عن رجل من الأنصار أنه جاء بأمَة سوداء فقال: یا رسول الله! ان علیَّ رقبة مؤمنة فان کنت تری هذه مؤمنة فأعتقها، فقال لها رسول الله صلی الله علیه وسلم: أتشهدین أن لا اله الا الله؟ قالت: نعم. قال: أتشهدین أنی رسول الله؟ قالت: نعم. قال: أتؤمنین بالبعث بعد الموت؟ قالت: نعم. قال: أعتقها! (رواه أحمد ورجاله رجال الصحیح) (من الأستاذ حفظهم الله).

نیز ابوطالب کی وفات کا جو واقعہ صحیح مسلم کی کتاب الایمان میں آئے گا وہ بھی اس کی دلیل ہے، کیونکہ اقرار باللسان کا اُن سے مطالبہ کیا گیا، مگر انہوں نے اقرار نہ کیا، تو اُن کو کافر ہی قرار دیا گیا۔ رفیع

(۲) بحوالۂ بالا۔

ایمان اور اسلام میں تلازم کی تفصیل

خلاصہ یہ کہ اسلام اور ایمان میں معنی لغوی کے اعتبار سے عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے، اور معنی شرعی کے اعتبار سے تباین کی نسبت ہے مع التلازم۔ البتہ بعض نصوص سے شبہ ہوتا ہے کہ دونوں میں تـرادُف یا تسـاوی ہے، مثلاً: حضرت لوط علیہ السلام کے واقعہ میں سورۃ الذاریات (رکوع۲) میں ارشاد ہے:-

فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ○ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ ○ [1]

یہاں مؤمنین اور مسلمین دونوں کا مصداق حضرت لوط علیہ السلام اور ان کے ساتھی ہیں، جس سے شبہ ہوتا ہے کہ اسلام اور ایمان میں نسبت تساوی ہے، لیکن جواب ظاہر ہے کہ شخصِ واحد میں اسلام اور ایمان کا اجتماع تلازم کی وجہ سے ہے نہ کہ نسبت تساوی کی وجہ سے، اور دوسرے الفاظ میں جواب یوں بھی ہوسکتا ہے کہ تباین، ایمان اور اسلام کی حقیقت میں ہے، مؤمن اور مسلم میں نہیں، بالکل اسی طرح جس طرح کہ قراءت اور کتابت میں تباین ہے مگر قاری (بالقوۃ) اور کاتب (بالقوۃ) میں تباین نہیں۔

اور بعض احادیث سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ اسلامؔ اور ایمان میں نسبت عموم وخصوص مطلق کی ہے: "وهـو مـا رواه أحـمـد والـطبراني عن رجل من الأنصار أنه صلى الله عليه وسلم سئـل: أي الأعـمـال أفضل؟ فقال صلى الله عليه وسلم: ايمان بالله. (هٰذا في الصحيح)[2] وقيـل: أي الاسـلام أفضل؟ فقال صلى الله عليه وسلم: الايمان. (رواه أحمد[3] والطبراني من حديث عمرو بن عبسة).

کیونکہ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام أعم ہے اور ایمان أخص، اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اسلام کے لغوی معنی مراد ہیں، یعنی فرمانبرداری (خواہ بالقلب ہو یا باللسان یا

---

(۱) الذّٰریٰت آیت:۳۵،۳۶۔

(۲) صـحـيـح البخاري، باب من قال: انّ الايمان هو العمل، رقم الحديث: ۲۶ وصحيح مسلم، باب كون الايمان بالله تعالٰى أفضل الأعمال، رقم الحديث: ۲۵۸،۲۶۰۔

(۳) مسـنـد أحمد بن حنبل، مسند عمرو بن عبسة ج:۲۸ ص:۲۵۱ رقم الحديث: ۱۷۰۲۷۔ نیز ملاحظہ فرمایئے: مصنّف عبدالرزاق ج:۱۱ ص:۱۲۷ رقم الحديث: ۲۰۱۰۷۔

بالجوارح) جو ایمان سے أعم ہیں، کیونکہ ایمان صرف اس فرمانبرداری کا نام ہے جو تصدیق بالقلب کی صورت میں ہو، پس لغوی معنی کے اعتبار سے اسلام أعم ہے اور ایمان أخص۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں مضاف محذوف ہے، اور تقدیر عبارت یہ ہے کہ: أيُّ لوازم الاسلام أفضل؟" یا "أيُّ لوازم الأعمال أفضل؟"۔

المسئلة الثانية

العمل جزء من الايمان ام لا؟

اس مسئلہ میں مسلم فرقوں کا شدید اختلاف ہے، جس کی وجہ سے یہ مسئلہ معرکۃ الآراء بن گیا ہے، اس میں مشہور مذاہب چھ[۶] ہیں۔

۱- **جهميّة**:[۱] کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف عِلم ہے بمعنی دانستن، یعنی نسبتِ تامہ خبریہ کا یقین، مثلاً: یہ یقین کرنا کہ اللہ ایک ہے، محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں، وغیرہ وغیرہ، ان کے نزدیک نسبتِ تامہ خبریہ کو یقین سے جاننا ہی ایمان ہے، ماننا یا زبان سے اقرار کرنا یا اعضاء سے عمل کرنا جزء ایمان نہیں، خلاصہ یہ کہ یہ تصدیقِ منطقی کو ایمان کہتے ہیں۔ اور ہمارے نزدیک تصدیق لغوی ایمان ہے، یعنی نسبتِ تامہ خبریہ کو یقین سے جان کر اس کو ماننا، اور شریعت میں یہی معتبر ہے۔

۲- **كـرّامية**:[۲] کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف اقرار باللسان ہے مگر ان کے اس مذہب میں کچھ تفصیل ہے جو آگے بیان ہوگی۔

۳- **مُـرجئة**:[۳] کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق بالقلب ہے، یعنی تصدیق لغوی، یعنی ماننا اور وہی مطلقاً مُـنجي من دخول النار ہے، اقرار باللسان اور اعمال کا کوئی دخل

---

(۱) نسبة الى جهم بن صفوان وهو أوّل من اخترع هذا المذهب الباطل. (مقدمة فتح الملهم ص:۷۵) (من الأستاذ حفظهم الله)۔

(۲) أصحاب أبي عبدالله بن كرّام وهم قائلون بالتجسّم لله سبحانه وتعالىٰ ويثبتون له تعالىٰ جهة الفوق دون غيره من الجهات، ويقولون أنه تعالىٰ فوق العرش (كذا في الملل والنحل بهامش الفصل والملل ج:۱ ص:۱۴۴). (من الأستاذ حفظهم الله).

(۳) دراصل یہ مذہب "مُـزدَک" سے چلا تھا، جو اسلام سے کچھ پہلے ایران میں تھا، موجودہ زمانہ کے کمیونسٹوں کو بھی "مزدکی" کہا جاتا ہے کیونکہ وہ بھی اباحتِ مطلقہ کے قائل ہیں۔ (من الأستاذ حفظهم الله)۔

نجات و عدمِ نجات یا ثواب و عقاب میں نہیں، پس جس طرح کفر کے ساتھ کوئی طاعت مفید نہیں، اسی طرح ایمان کے ساتھ کوئی معصیت مضر نہیں۔[۱]

۴- چوتھا مذہب معتزلہ اور خوارج کا ہے، جو مُرجئہ کے مذہب کی بالکل ضد ہے، ان کے نزدیک ایمان تین اُمور سے مرکب ہے: تصدیق بالقلب، اقرار باللسان اور عمل بالأرکان، چنانچہ مرتکبِ کبیرہ ان کے نزدیک خارج من الایمان ہے، پھر وہ کفر میں داخل ہوگیا یا نہیں؟ خوارج کے نزدیک کفر میں داخل ہوگیا، معتزلہ کے نزدیک ایمان سے تو نکل گیا کفر میں داخل نہیں ہوا، پس یہ ایمان وکفر کے درمیان ایک درجہ کے قائل ہیں جس کا نام انہوں نے "فِسق" رکھا ہے، ان کے نزدیک انسانوں کی تین قسمیں ہیں: ۱-مؤمن۔ ۲-فاسق۔ ۳-کافر۔

معتزلہ اور خوارج اس پر متفق ہیں کہ مرتکبِ کبیرہ خارج من الاسلام اور مخلد فی النار ہے۔

۵- جمہور محدثین کا مذہب یہ ہے کہ: "الایمان ھو التصدیق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالأرکان."

یہ مذہب بظاہر معتزلہ اور خوارج کے موافق معلوم ہوتا ہے، لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے، دونوں مذہب صرف لفظوں میں متفق ہیں معنی ومراد میں نہیں، آگے تفصیل سے واضح ہوجائے گا۔

۶- جمہور متکلمین اور حنفیہ کے نزدیک ایمان کی حقیقت وہی ہے جو مسئلۂ اُولیٰ میں تفصیل سے معلوم ہوچکی ہے، یعنی: "ھو التصدیق بما علم مجیء النبی صلی اللہ علیہ وسلم بہ ضرورۃً، تفصیلًا فیما عُلِمَ تفصیلًا واجمالًا فیھا عُلِمَ اجمالًا."[۲]

اس تعریف کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا مذہب نعوذ باللہ مرجئہ کے مطابق ہے، لیکن حقیقۃً ہمارا مذہب اُن سے بہت مختلف ہے، اس لئے کہ ہم اقرار باللسان کو اگرچہ جزءِ ایمان نہیں کہتے، لیکن فی الجملہ شرطِ ایمان یا لازمِ ایمان کہتے ہیں، جس کی تفصیل پیچھے گزرچکی ہے، اور مرجئہ نہ جزوِ ایمان قرار دیتے ہیں، نہ شرطِ ایمان، نہ لازمِ ایمان۔ اور دوسرا فرق یہ

---

(۱) ایمان کے بارے میں ان تمام مذاہب کی تفصیل اور ان کی تردید کے لئے ملاحظہ فرمایئے: المسامرۃ بشرح المسایرۃ ص:۳۳۰ والملل والنحل ج:۱ ص:۶۴، ۱۱۵، ۱۶۸، ۲۲۲ وشرح المقاصد ج:۵ ص:۱۷۵ وشرح المواقف ج:۸ ص:۳۷۶ وشرح فقہ أکبر لمُلّا علی القاری ص:۲۵۰ وفضل الباری ج:۱ ص:۲۴۵۔

(۲) اس کے تفصیلی حوالہ جات پیچھے گزر چکے ہیں۔

ہے کہ مرجئہ، عمل بالجوارح کو بالکل بیکار اور لغو قرار دیتے ہیں، جبکہ ہمارے نزدیک عمل اگرچہ جزء ایمان نہیں لیکن عمل پر نجاتِ کلّی کا مدار ہے، چنانچہ مرتکبِ کبیرہ ہمارے نزدیک مستحقِ عذاب ہے، اور نیکوکار مؤمن مستحقِ ثواب ہے۔

ایمان کی تعریف میں محدثین اور متکلمین کے درمیان جو اختلاف بظاہر معلوم ہوتا ہے یہ محض تعبیر کا فرق (نزاعِ لفظی) ہے جو ایک مصلحت پر مبنی ہے، حقیقت میں دونوں کا مذہب ایک ہے، تفصیل آگے آئے گی، اور مصلحت کا بیان بھی وہیں ہوگا۔

الردُّ علی الجهميّة

جهمية کی دلیل یہ ہے کہ علم سے مراد تصدیقِ منطقی ہے، جو دو تصوروں کے درمیان نسبتِ تامہ خبریہ کے یقین سے عبارت ہے، مثلاً: الله واحد، محمد رسول الله ان دونوں جملوں میں مبتداء اور خبر کے درمیان جو نسبتِ تامہ خبریہ ہے اس کا یقین کر لینا تصدیق ہے، اور ایمان کی حقیقت تمام اہلِ لغت نے تصدیق ہی کو قرار دیا ہے، حتی کہ جمہور متکلمین بھی اسی کو اختیار کرتے ہیں، لہٰذا یہ کہنا صحیح ہے کہ ایمان یقین کا نام ہے۔

جواب یہ ہے کہ تصدیقِ لغوی اور تصدیقِ منطقی میں فرق ہے، تصدیقِ منطقی تو دو تصوّروں کے درمیان نسبتِ تامہ خبریہ کا علم (یقین) ہے بمعنی ''دانستن''، یعنی ''جاننا''، اس میں صرف علم (یقین) ہوتا ہے انقیادِ قلبی (ماننا) نہیں ہوتا، اور تصدیقِ لغوی اس سے أخص ہے، جس کی حقیقت اس نسبت کو جان کر مان لینا ہے، یعنی تصدیقِ لغوی صرف جاننا نہیں، بلکہ ماننا ہے جو انقیادِ قلبی ہے (بمعنی گرویدن) اور تصدیقِ لغوی بعینہٖ تصدیقِ شرعی ہے، مثلاً: ابوطالب اور قیصرِ روم دونوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے برحق ہونے کا علم حاصل تھا، یعنی وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حقانیت کو یقین سے جانتے تھے لیکن مانتے نہیں تھے، چنانچہ ان کو تصدیقِ منطقی تو حاصل تھی، تصدیقِ لغوی اور شرعی حاصل نہ تھی، اس لئے ان کے کفر پر جمہورِ اہلِ سنت والجماعۃ کا اتفاق ہے۔

ہمارے دلائل

۱- انسان ایمان کا مکلّف ہے، اور تکلیف اُمورِ اختیاریہ کی ہوتی ہے، اگر ایمان کی حقیقت محض علم کو مانا جائے تو لازم آئے گا کہ انسان اَمرِ اضطراری کا بھی مکلّف ہو، اس لئے کہ

علم بسا اوقات اضطراری طور پر بھی حاصل ہو جاتا ہے، جیسے مشاہدہ وغیرہ سے، معلوم ہوا کہ ایمان صرف جاننے کا نام نہیں بلکہ ماننے کا نام ہے، اور ماننا فعلِ اختیاری ہے، اضطراری نہیں۔

۲- جھمیة کے مذہب پر لازم آئے گا کہ ھِرقل قیصر روم اور ابو طالب کو مؤمن قرار دیا جائے، کیونکہ ان دونوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حقانیت کا یقین تھا، بخاری شریف کی حدیث سے ھِرقل کا اظہارِ یقین[1] اور ابو طالب کے قول سے کہ: "ولقد علمتُ بأنّ دينَ محمدٍ من خيرِ أديان البرية."[2] اظہارِ یقین معلوم ہوتا ہے، حالانکہ احادیثِ صریحہ سے ان کا کافر ہونا ثابت ہے۔

۳- قرآنِ کریم سے صریح طور پر ثابت[3] ہے کہ فرعون کو موسیٰ علیہ السلام کی حقانیت کا علم تھا، سورۃ بنی اسرائیل میں ارشاد ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرعون سے کہا:-

لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ اَنْزَلَ هٰٓؤُلَآءِ اِلَّا رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ بَصَآئِرَ ۚ وَاِنِّیْ لَاَظُنُّکَ یٰفِرْعَوْنُ مَثْبُوْرًا O[4]

مگر اس کے باوجود وہ بنصِّ قرآنی کافر ہے، اور جھمیة کے مذہب پر اس کا مؤمن ہونا لازم آتا ہے۔

۴- عہدِ رسالت کے اہلِ کتاب یہود ونصاریٰ جو مشرف باسلام نہیں ہوئے، ان کے بارے میں قرآن نے خبر دی ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حقانیت اور رسالت سے واقف تھے، اس کے باوجود قرآنِ حکیم میں جابجا انہیں کافر قرار دیا گیا، مثلاً ارشاد ہے:-

اَلَّذِیْنَ اٰتَیْنٰهُمُ الْکِتٰبَ یَعْرِفُوْنَهٗ کَمَا یَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَهُمْ ؕ وَاِنَّ فَرِیْقًا مِّنْهُمْ لَیَکْتُمُوْنَ الْحَقَّ وَهُمْ یَعْلَمُوْنَ O[5]

---

(۱) صحيح البخاری، باب بدء الوحی، رقم الحديث: ۷۔

(۲) الاصابة فی تمييز الصحابة ج:۴ ص:۱۱۶، القسم الرابع ترجمة أبی طالب.

(۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں سب سے پہلا نعتیہ قصیدہ ابو طالب نے کہا ہے، اُسی کے دو شعر یہ بھی ہیں:

ودعوتنی وزعمتَ انّکَ صادق — وصدقتَ فيه وكنتَ ثمّ امينًا

وعرفتُ دينكَ لا محالة انّهٗ — من خيرِ اَديانِ البريّة دينًا

(۴) آیت:۱۰۲۔ من باب نصر ثبر، ثبورا، أی هلک واهلک، كذا فی المنجد ويؤيده ما فی معارف القراٰن ج:۵ ص:۵۳۷، وكذا فی لسان العرب ج:۲ ص:۸۲۔ (من الأستاذ مدظلهم)۔

(۵) البقرة آیت:۱۴۶۔

نیز ارشاد ہے:-

فَلَمَّا جَآءَهُمْ مَّا عَرَفُوْا كَفَرُوْا بِهٖ فَلَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الْكٰفِرِيْنَ۝[۱]

سورۂ انعام میں ارشاد ہے:-

اَلَّذِيْنَ اٰتَيْنٰهُمُ الْكِتٰبَ يَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَهُمْ ۘ اَلَّذِيْنَ خَسِرُوْٓا اَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُوْنَ۝[۲]

اور جهمية کے مذہب پر ان اہلِ کتاب کو مؤمن ماننا پڑے گا، وهو باطل۔

۵- قرآنِ حکیم کا ارشاد ہے: "وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَآ اَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَّعُلُوًّا"[۳]

اس میں بتایا گیا ہے کہ فرعون اور اس کے ہم نوا حضرت موسیٰ علیہ السلام کی لائی ہوئی آیات پر یقین رکھتے تھے مگر ہٹ دھرمی سے انکار کرتے تھے، مانتے نہ تھے، اسی لئے ان کو کافر قرار دیا گیا۔

٦- پیچھے اہلِ لغت کے حوالے سے گزر چکا ہے کہ ایمان تصدیقِ قلبی کو کہتے ہیں، جو لغۃً جان کر مان لینے کا نام ہے، اگر اس کا مصداق تصدیقِ منطقی کو قرار دیا جائے تو اس کو معنی لغوی سے تصدیقِ منطقی کی طرف منقول ماننا پڑے گا، جس کی کوئی دلیل نہیں، اور ظاہر ہے کہ قرآن منطقی اصطلاحات میں نازل نہیں ہوا، لغتِ اہلِ عرب میں نازل ہوا ہے، جب تک معنی لغوی سے منقول ہونے کی دلیل نہ ہو اسے لغوی معنی پر ہی محمول کیا جائے گا۔

الرَّدُّ على الكرَّامية

پہلے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ عام طور سے ان کا مذہب مطلقاً یہ بیان کیا جاتا ہے کہ ایمان کی حقیقت صرف اقرار باللسان ہے، مگر علامہ شہرستانی نے "الملَل والنِحَل" میں صراحت کی ہے کہ ان کا یہ مذہب علی الاطلاق نہیں ہے، بلکہ یہ تفصیل ہے کہ جس نے اقرار باللسان کیا اور تصدیقِ قلبی نہیں کی، وہ دُنیا میں تو حقیقۃً مؤمن ہے، چنانچہ اس پر مؤمن کے سب اَحکام جاری ہوں گے، لیکن آخرت میں وہ مخلد فی النار ہے۔[۴]

اس پر اِشکال ہوتا ہے کہ اس تفصیل کی بناء پر تو کرامیہ اور اہلِ سنت کا مذہب ایک

---

(۱) البقرة آیت:۸۹۔ (۲) الأنعام آیت:۲۰۔

(۳) النمل آیت:۱۴۔ (۴) الملل والنحل ج:۱ ص:۱۶۸۔

ہوگیا، اس لئے کہ اہلِ سنت والجماعۃ بھی یہی کہتے ہیں کہ اگرچہ یہ شخص مخلد فی النار ہے، لیکن دُنیا میں اس پر اَحکامِ مسلمین جاری ہوں گے۔

جواب یہ ہے کہ ان دونوں میں بہت فرق ہے، وہ یہ کہ کرامیہ ایسے شخص کو دُنیا میں حقیقۃً مؤمن قرار دیتے ہیں، اور اہلِ سنت والجماعۃ کے نزدیک وہ دُنیا میں بھی حقیقۃً کافر ہے، آخرت میں بھی، مگر چونکہ دُنیا میں اس کے دِل کا حال معلوم نہیں، اس لئے مجبوراً اس پر اَحکامِ دنیویہ مسلم کے جاری کرتے ہیں۔ ثمرۂ اختلاف یہ نکلے گا کہ ایسا شخص اگر کسی مسلمان رشتہ دار کی میراث حاصل کرے یا مسلمان عورت سے نکاح کرے، پھر اعتراف کرے کہ مورث کے انتقال یا میرے نکاح کے وقت میرے دِل میں تصدیق نہیں تھی، بعد میں تصدیق پیدا ہوئی، تو کرامیہ کے مذہب پر اس کو میراث کا مال اپنے پاس رکھنا جائز ہوگا اور تجدیدِ نکاح کی ضرورت نہ ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک یہ شخص تصدیقِ قلبی سے پہلے بھی دُنیا میں حقیقۃً مؤمن تھا، اور اہلِ سنت والجماعۃ کے نزدیک اس کو میراث واپس کرنا واجب ہوگا اور تجدیدِ نکاح ضروری ہوگی، کیونکہ مُورِث کی موت اور اپنے نکاح کے وقت یہ حقیقۃً مؤمن نہیں تھا، ان کا استدلال کن دلائل سے ہے؟ صراحۃً معلوم نہیں ہوسکا۔

اس مذہب کے اِبطال پر چند دلائل یہ ہیں:-

۱- اس مذہب پر لازم آئے گا کہ تمام منافقین کو دُنیا میں حقیقۃً مؤمن کہا جائے، حالانکہ قرآنِ کریم میں ان کے کفر کی صراحت کی گئی ہے، سورۂ بقرہ میں ارشاد ہے:-

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ ○ (۱)

سورۂ مائدہ میں ارشاد ہے:-

يٰۤاَيُّهَا الرَّسُوْلُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِيْنَ يُسَارِعُوْنَ فِى الْكُفْرِ مِنَ الَّذِيْنَ قَالُوْۤا اٰمَنَّا بِاَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوْبُهُمْ ج (۲)

سورۂ توبہ میں ارشاد ہے:-

وَلَا تُصَلِّ عَلٰۤى اَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّاتَ اَبَدًا وَّلَا تَقُمْ عَلٰى قَبْرِهٖ ط اِنَّهُمْ كَفَرُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ (۳)

چنانچہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کو چونکہ منافقین متعین طور سے معلوم تھے، اس لئے وہ

(۱) البقرۃ آیت:۸۔ (۲) المائدۃ آیت:۴۱۔ (۳) التوبۃ آیت:۸۴۔

ان پر نمازِ جنازہ نہیں پڑھتے تھے، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس کا لحاظ رکھتے تھے کہ جب حذیفہؓ (کسی مشکوک شخص) کی نمازِ جنازہ میں حاضر نہ ہوں تو خود بھی شریک نہ ہوتے تھے۔[۱]

۲- اس مذہب کے بطلان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآنِ حکیم میں صراحت ہے کہ محلِ ایمان قلب ہے، ارشاد ہے:- "اُولٰٓئِکَ کَتَبَ فِیْ قُلُوْبِهِمُ الْاِیْمَانَ."[۲]

سورۂ حجرات میں ارشاد ہے:- "وَلَمَّا یَدْخُلِ الْاِیْمَانُ فِیْ قُلُوْبِکُمْ ط"[۳]

اور کرّامیة کے مذہب پر لازم آتا ہے کہ محلِ ایمان لسان بھی ہو، جس کی کوئی دلیل نہیں۔

۳- تیسری دلیل یہ ہے کہ ایمان لغۃً تصدیق بالقلب کو کہتے ہیں، اگر ایمان کی حقیقت اقرار باللسان کو قرار دیا جائے تو ایمان کا معنیٔ لغوی سے اقرار باللسان کی طرف منقول ہونا لازم آئے گا، جس کی کوئی دلیل موجود نہیں، واللہ أعلم۔

دلائل المُرجِئة والرَّدُّ علیهم

مرجئة کا استدلال مندرجہ ذیل اور ان کی ہم معنی آیات سے ہے:-

۱- فَمَنْ یُّؤْمِنْ م بِرَبِّهٖ فَلَا یَخَافُ بَخْسًا[۴] وَّلَا رَهَقًا لا[۵][۶]O

۲- وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَرُسُلِهٖٓ اُولٰٓئِکَ هُمُ الصِّدِّیْقُوْنَ ق صلے وَالشُّهَدَآءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ ط لَهُمْ اَجْرُهُمْ وَنُوْرُهُمْ ط[۷]

۳- لَا یَصْلٰهَآ اِلَّا الْاَشْقَیO لا الَّذِیْ کَذَّبَ وَتَوَلّٰیO ط[۸]

۴- کُلَّمَآ اُلْقِیَ فِیْهَا فَوْجٌ سَاَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ اَلَمْ یَاْتِکُمْ نَذِیْرٌO قَالُوْا بَلٰی قَدْ جَآءَنَا نَذِیْرٌ لا فَکَذَّبْنَا.[۹]

---

(۱) ذکرہ شیخ الاسلام شبیر احمد العثمانیؒ عن الغزالیؒ فی فتح الملهم ج:۱ ص:۴۴۱، وانظر أیضًا فی أسد الغابة ج:۱ ص:۵۷۳، فی ترجمة حذیفة بن الیمانؓ.

(۲) المجادلة آیت:۲۲۔ (۳) الحجرات آیت:۱۴۔

(۴) حق (اجر) میں کمی۔

(۵) رهقا: زبردستی ذلت و رُسوائی (معارف القرآن ج:۸ سورۃ الجن) من الاستاذ مدظلهم۔

(۶) الجنّ آیت:۱۳۔ (۷) الحدید آیت:۱۹۔

(۸) الیل آیت:۱۵، ۱۶۔ (۹) الملک آیت:۸، ۹۔

پہلی تین آیات سے ان کا استدلال واضح ہے، چوتھی آیت میں ان کی وجۂ استدلال یہ ہے کہ "كُلَّمَآ اُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ" عام ہے، معلوم ہوا کہ جہنم میں جو بھی داخل ہوگا وہ مُکذِّب ہوگا، غیر مُکذِّب جہنم میں داخل نہیں ہوگا۔

جواب ان دلائل کا یہ ہے کہ پہلی دونوں آیتوں میں ایمان سے مراد ایمان مع العمل ہے، یعنی ایمانِ کامل، اور تیسری آیت میں "یَصْلٰی" سے مراد محض دخولِ نار نہیں بلکہ خلود فی النار ہے، اور "صَلْیٌ" کے لغوی معنی اس تأویل کے مؤید ہیں، کیونکہ "صَلْیٌ" اس کو کہا جاتا ہے کہ کسی گڑھے میں آگ دہکائی جائے اور اس کے بیچوں بیچ کسی بکری وغیرہ کو بھوننے کے لئے رکھ دیا جائے[1]، اور ظاہر ہے کہ اس اشدیت کے ساتھ آگ میں جلانا اسی وقت ہوتا ہے جب اس سے جانور کو زندہ نکالنا مقصود نہ ہو۔ اور چوتھی آیت میں "فَوْجٌ" سے مراد "فَوْجٌ مِنَ الْكُفَّارِ" ہے، جس کا واضح قرینہ اسی آیت میں ان کا اقرار "فَكَذَّبْنَا" ہے۔

مذکورہ بالا تأویلات کی دلیل وہ آیات و احادیثِ کثیرہ ہیں جو عملی گناہوں کا اِرتکاب کرنے والوں کے عذاب کے بارے میں وارد ہوئی ہیں، مثلاً یہ آیاتِ قرآنیہ:-

۱- اِنَّ الَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ اَمْوَالَ الْيَتٰمٰى ظُلْمًا اِنَّمَا يَاْكُلُوْنَ فِىْ بُطُوْنِهِمْ نَارًا ط وَّسَيَصْلَوْنَ سَعِيْرًا O[2]

۲- وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا فِىْ سَبِيْلِ اللّٰهِ لا فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ O[3]

۳- اَلَآ اِنَّ الظّٰلِمِيْنَ فِىْ عَذَابٍ مُّقِيْمٍ O[4]

۴- وَمَنْ جَآءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوْهُهُمْ فِى النَّارِ ط[5]

اگر کہا جائے کہ جس طرح آپ نے ہماری پیش کردہ عمومات میں تأویل کی کہ ان کو مخصوص معنی پر محمول کردیا، اسی طرح ہم بھی آپ کی پیش کردہ اِن عمومات کو مخصوص معنی پر محمول کر کے یوں کہہ سکتے ہیں کہ: "اِنَّ الَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ اَمْوَالَ الْيَتٰمٰى" اور "اَلَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ" سے مراد کفار ہیں، اور "ظٰلِمِيْنَ" سے مراد بھی کفار ہیں اور "سَيِّئَة" سے مراد کفر ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری پیش کردہ عمومات تمہاری پیش کردہ عمومات سے معارض

---

(۱) لسان العرب ج:۷ ص:۳۹۹۔ (۲) النساء آیت:۱۰۔ (۳) التوبة آیت:۳۴۔
(۴) الشوریٰ آیت:۴۵۔ (۵) النمل آیت:۹۰۔

ہیں، رفعِ تعارض کے لئے لامحالہ کسی ایک جانب تخصیص کرنی پڑے گی، اور تمہاری پیش کردہ عمومات میں تخصیص ناگزیر ہے، اس لئے کہ دوسری متعدد آیات اور احادیث جو عملی گناہوں کا اِرتکاب کرنے والوں کے عذاب کی وعید میں نازل ہوئی ہیں، ایسی صریح ہیں کہ ان میں تخصیص ممکن نہیں، تو اگر تمہاری پیش کردہ عمومات میں تخصیص نہ کی گئی، تو اُن صریح نصوص کا اِبطال بالکلیہ لازم آئے گا، اور وہی نصوص اس مسئلہ میں ہماری حجت ہیں، جن میں سے کچھ یہ ہیں۔

۱- وَالْعَصْرِ ۝ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ ۝ اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ ۵ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ۝ (۱)

معلوم ہوا کہ خسران سے بچنا عمل کے بغیر ممکن نہیں۔

۲- اِنَّ اللّٰہَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَکَ بِہٖ وَیَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِکَ لِمَنْ یَّشَآءُ. (۲)

تعلیق بالمشیئۃ دلیلِ انقسام ہے، یعنی یہ کہ کفر سے کم درجہ کے گناہوں کا اِرتکاب کرنے والے دو قسم کے ہیں، کچھ وہ ہیں جن کو اللہ تعالیٰ معاف فرمادے گا، اور کچھ وہ ہیں جن کو معاف نہیں کرے گا۔

۳- وَلَیْسَتِ التَّوْبَۃُ لِلَّذِیْنَ یَعْمَلُوْنَ السَّیِّئَاتِ ج حَتّٰی اِذَا حَضَرَ اَحَدَھُمُ الْمَوْتُ قَالَ اِنِّیْ تُبْتُ الْئٰنَ وَلَا الَّذِیْنَ یَمُوْتُوْنَ وَھُمْ کُفَّارٌ (۳)

یہاں "اَلَّذِیْنَ یَعْمَلُوْنَ السَّیِّئَاتِ" سے مراد کفار نہیں ہوسکتے، بلکہ عُصاۃِ مؤمنین ہی مراد ہوسکتے ہیں، کیونکہ ان پر "وَلَا الَّذِیْنَ یَمُوْتُوْنَ وَھُمْ کُفَّارٌ" کا عطف کیا گیا ہے جو معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مغایرت کی دلیل ہے۔ (۴) پس معلوم ہوا کہ حالتِ کفر پر مرنے والوں کی توبہ بھی قبول نہیں ہوگی، ان کو عذاب ہوگا، اور جو عصاۃِ مؤمنین عینِ موت (نزعِ رُوح) کے وقت توبہ کریں گے ان کی توبہ بھی قبول نہیں ہوگی ان کو بھی عذاب ہوگا۔

۴- اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:-

یخرج من النار من کان فی قلبہ مثقال ذرۃ من ایمان. (۵)

ظاہر ہے کہ خروج موقوف ہے دخول پر، معلوم ہوا کہ بعض مؤمنین بھی جہنم میں جائیں

---

(۱) العصر پارہ:۳۰۔ (۲) النساء آیت:۱۱۶۔ (۳) النساء آیت:۱۸۔

(۴) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمایئے: رُوح المعانی ج:۴ ص:۲۴۰، ۲۴۱۔

(۵) اس کے تفصیلی حوالہ جات پیچھے گزر چکے ہیں۔

گے جن کو بعد میں نکال لیا جائے گا۔

۵- مرجئة کے رَدّ پر ایک قطعی دلیل یہ ہے کہ قرآنِ کریم اور احادیث، اَوَامر ونواہی سے بھرے ہوئے ہیں، اگر طاعت مفید اور معصیت مضر نہ ہوتی تو یہ اَوَامر ونواہی عبث ہو کر رہ جاتے، اور ظاہر ہے کہ عبث کی نسبت اللہ جل شانہ کی طرف باطل ہے۔

أدلّةُ المُعتزلة والخوارج والرَّدُّ عليهم

معتزلہ اور خوارج اعمال کے جزء ایمان ہونے اور مرتکبِ کبیرہ کے مُخلَّد فی النار ہونے پر مندرجہ ذیل دلائل پیش کرتے ہیں:-

۱- قوله تعالىٰ: وَاِنِّیْ لَغَفَّارٌ لِّمَنْ تَابَ وَاٰمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدٰی(۱)

وجہِ استدلال یہ ہے کہ اس آیت میں مغفرت کو چار اُمور پر موقوف کیا گیا ہے، پس معلوم ہوا کہ مغفرت کے لئے صرف ایمان کافی نہیں بلکہ عملِ صالح اور توبہ، اور ہدایت پر برقرار رہنا بھی مغفرت کے لئے ناگزیر ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مغفرت سے مراد یہاں مغفرتِ کاملہ ہے جو مُنجی من دخول النار ہے، اور نجات من دخول النار ہمارے نزدیک بھی ان اُمورِ اربعہ پر موقوف ہے، یہاں مغفرتِ ناقصہ مراد نہیں جو مُنجی مِن خُلود النار ہے۔(۲)

۲- قوله تعالىٰ: وَالْعَصْرِ ۝ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ ۝ اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ .... الخ.

معلوم ہوا کہ عملِ صالح کے بغیر انسان کے لئے خسران ہے۔

جواب یہ ہے کہ اس آیت سے آپ کا استدلال اس پر موقوف ہے کہ "خسران" سے مراد "خُلود فی النار" ہو، جس کی کوئی دلیل آپ کے پاس نہیں، ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہاں "خسران" سے مراد دُخول فی النار ہے نہ کہ خُلود فی النار۔

---

(۱) طٰهٰ آیت: ۸۲۔

(۲) دوسرا جواب احقر کی رائے میں یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس آیت میں یہ بیان نہیں کیا گیا کہ جو شخص ان چاروں اُمور کے مجموعے سے متصف نہ ہوگا، میں اس کی مغفرت کرنے والا نہیں، یہ مضمون تو مفہومِ مخالف سے نکلتا ہے جو قابلِ استدلال نہیں خصوصاً بابِ عقائد میں۔ ۱۲ (رفیع)

۳- وہ تمام آیاتِ قرآنیہ اور احادیث بھی معتزلہ اور خوارج اپنے استدلال میں پیش کرتے ہیں، جن میں مغفرت کے لئے ایمان کے ساتھ عملِ صالح کی قید لگائی گئی ہے۔

ان کا جواب یہ ہے کہ ان میں مغفرتِ کاملہ مراد ہے، یعنی دُخولِ نار سے نجات، نیز ان تینوں دلیلوں کا ایک الزامی جواب یہ ہے کہ ان میں عملِ صالح کا عطف ایمان پر کیا گیا ہے جو ان دونوں کے درمیان مغایرت کی دلیل ہے، معلوم ہوا کہ ایمان اور عمل دو الگ الگ حقیقتیں ہیں، لہٰذا یہ تو ہماری حجت ہے، نہ کہ تمہاری۔

۴- قولہ تعالیٰ: وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَاِنَّ لَهٗ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِيْنَ فِيْهَآ اَبَدًا ۝[۱]

اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت سے آپ کا استدلال اس پر موقوف ہے کہ معصیت سے مراد مطلق معصیت ہو، مگر ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہاں معصیت سے مراد کفر ہے نہ کہ مطلق معصیت۔[۲]

۵- قولہ تعالیٰ: وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا[۳]

جواب یہ ہے کہ یہاں قتلِ مؤمن سے مراد ایسا قتل ہے جو بسبب اس کے ایمان کے کیا گیا ہو، یا قتلِ مؤمن کو حلال سمجھتے ہوئے کیا گیا ہو، اور ایسا قتل کافر ہی کرسکتا ہے، لہٰذا یہ سزا کافر کی ہے نہ کہ فاسق کی۔

دلائل أهل السنة والجماعة

۱- اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ ط[۴]

معلوم ہوا کہ ایسی معصیت جو کفر سے کم درجہ کی ہو اُس سے بعض لوگوں کی مغفرت ہوجائے گی، اور بعض کی نہیں ہوگی، پس معلوم ہوا کہ تمام عُصاۃِ مؤمنین کو عذاب نہیں ہوگا۔

(فائدہ) یہ آیت معتزلہ اور خوارج کے خلاف تو اس لئے حجت ہے کہ اس سے کچھ عُصاۃِ مؤمنین کی مغفرت ثابت ہے اور یہی آیت مرجئہ کے خلاف بھی حجت ہے جیسا کہ مرجئہ کے ردّ میں آچکا ہے، کیونکہ اس سے ثابت ہوا کہ کچھ عُصاۃِ مؤمنین کی مغفرت نہیں ہوگی بلکہ عذاب ہوگا۔

---

(۱) الجنّ آیت:۲۳۔

(۲) تفصیل کے لئے دیکھئے: التفسیر الکبیر للامام فخر الدین الرازیؒ ج:۱۵ ص:۱۶۵ تا ۱۶۷۔

(۳) النساء آیت:۹۳۔ (۴) النساء آیت:۱۱۶۔

۲-قوله علیه الصلوٰة والسلام: "یخرج من النار من کان فی قلبه مثقال ذرة من ایمان."[۱] یہ عُصاۃِ مؤمنین کے مُخلَّد فی النار نہ ہونے کی صریح دلیل ہے۔ اور ساتھ ہی یہ حدیث پچھلی آیت کی طرح مرجئہ پر بھی حجت ہے کیونکہ اس سے ثابت ہوا کہ کچھ عُصاۃِ مؤمنین جہنم میں جائیں گے اگرچہ مُخلَّد فی النار نہیں ہوں گے۔

۳- وہ تمام آیاتِ قرآنیہ اور احادیث بھی ہماری دلیل ہیں جن میں عملِ صالح کا عطف ایمان پر کیا گیا ہے، کیونکہ عطف دلیلِ مغایرت ہے، پس معلوم ہوا کہ ایمان اور عمل دونوں کی حقیقتیں جدا جدا ہیں۔

۴- حدیثِ جبریل میں جبریلِ امین علیہ السلام کے سؤال عن الایمان کے جواب میں ایمان کی تعریف آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف تصدیق سے فرمائی، اقرار باللسان اور عمل بالأرکان کا بالکل ذکر نہیں کیا، اگر اقرار اور عمل جزءِ ایمان ہوتا تو اس تعریف کا ناقص ہونا لازم آتا ہے جو موجبِ التباس ہے، حالانکہ جبریلِ امین علیہ السلام تعلیمِ دین کے لئے آئے تھے نہ کہ تلبیس فی الدین کے لئے۔

۵-رُوی عن رجل من الأنصار أنه جاء بأمَة سوداء فقال: یا رسول الله! ان علیَّ رقبة مؤمنة فان کنت تری هٰذه مؤمنة فأُعتِقها، فقال لها رسول الله صلی الله علیه وسلم: أتشهدین أن لا الٰه الا الله؟ قالت: نعم! قال: أتشهدین انی رسول الله؟ قالت: نعم! قال: أتؤمنین بالبعث بعد الموت؟ قالت: نعم! فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم: أَعتِقها!" (رواه احمد ورجاله رجال الصحیح).[۲]

معلوم ہوا کہ ایمان بغیر عمل کے بھی متحقق ہوجاتا ہے، کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس باندی کے بارے میں یہ تحقیق نہیں فرمائی کہ یہ عملِ صالح بھی کرتی ہے یا نہیں؟ اس تحقیق کے بغیر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے مؤمنہ قرار دے دیا۔

۶- اللہ تعالیٰ نے آیاتِ کثیرہ میں مؤمنین کو اہلِ ایمان کہہ کر خطاب فرمایا، اور اس کے بعد اَوامر ونواہی کا مکلّف بنایا، مثلاً:-

---

(۱) تفصیلی حوالہ جات پیچھے گزر چکے ہیں۔

(۲) مسند أحمد ج:۲۵ ص:۲۹ رقم الحدیث: ۱۵۷۴۳۔ نیز ملاحظہ فرمایئے: مصنَّف عبدالرزاق ج:۹ ص:۱۷۵، رقم الحدیث: ۱۶۸۱۴۔ والسنن الکبریٰ للبیهقی ج:۱۰ ص:۵۷۔

۱- يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ .... الخ۔[۱]

۲- يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا تُوْبُوْٓا اِلَى اللّٰهِ. الآية[۲] ونظائرهٗ كثيرة.

معلوم ہوا کہ عمل ایمان کے بعد کی چیز ہے، اگر عمل جزوِ ایمان ہوتا تو عمل سے پہلے ان کو "يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا" کہہ کر خطاب نہ کیا جاتا۔

۷- آیات اور احادیثِ کثیرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ محلِ ایمان قلب ہے۔

نحو قوله تعالىٰ:- "اُولٰٓئِكَ كَتَبَ فِيْ قُلُوْبِهِمُ الْاِيْمَانَ."[۳]

وقوله تعالىٰ:- "وَلَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِيْ قُلُوْبِكُمْ."[۴]

وقوله عليه السلام :-يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان. ونحو ذٰلك.

اور معتزلہ و خوارج کے مذہب پر لازم آتا ہے کہ انسان کے جوارح بھی محلِ ایمان ہوں، جس کی کوئی دلیل نہیں۔

۸- پیچھے ایمان کے لغوی معنی بیان ہوچکے ہیں کہ تصدیق بالقلب کو کہتے ہیں، اگر اعمال کو جزءِ ایمان قرار دیا جائے تو لازم آئے گا کہ لفظ اپنے معنیٔ لغوی سے معنیٔ آخر کی طرف منقول ہوا ہو جس کی کوئی دلیل نہیں۔

۹- کفر، تکذیب اور جُحود کو کہتے ہیں، جس کا محل قلب ہے، اور تکذیب کی ضد تصدیق ہے، لہٰذا لازم آیا کہ تصدیق کا محل بھی قلب ہو، ورنہ تکذیب و تصدیق میں تضاد باقی نہیں رہے گا، کیونکہ تضاد کے لئے اتحادِ محل شرط ہے۔

مذهبُ أهلِ السنة والجماعة

جمہور متکلمین، اشاعرہ اور حنفیہ نے ایمان کی تعریف یہ فرمائی ہے کہ:-

"هُوَ التَّصْدِيْقُ بِمَا عُلِمَ مَجِيْءُ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهٖ ضَرُوْرَةً، تَفْصِيْلًا فِيْمَا عُلِمَ تَفْصِيْلًا وَاِجْمَالًا فِيْمَا عُلِمَ اِجْمَالًا."

---

(۱) المائدة آیت:۶۔ (۲) التحريم آیت:۸۔
(۳) المجادلة آیت:۲۲۔ (۴) الحجرات آیت:۱۴۔

یہ تعریف علامہ آلوسیؒ نے ذکر کی ہے،[۱] خلاصہ کے طور پر یوں بھی تعریف کی جاتی ہے کہ: "تصدیق ما عُلِمَ من الدین ضرورۃً" ایمان ہے، اور "تکذیب شیئٍ مِمَّا عُلِمَ من الدین ضرورۃً" کفر ہے۔[۲]

"علمِ ضروری" دو چیزوں سے حاصل ہوتا ہے، یا تو مشاہدہ اور براہِ راست سماع سے یا تواتر سے، اور تواتر[۳] کی حقیقت یہ ہے کہ کسی اَمرِ حسّی[۴] کو ہر زمانہ میں اتنے لوگ اپنی زبان یا عمل سے روایت کرتے رہے ہوں کہ ان کا تواطُؤ علی الکذب أو الخطاء محال ہو۔[۵]

ہمارے لئے دین کی کسی بات کا علمِ ضروری حاصل ہونے کا ذریعہ صرف تواتُر ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے براہِ راست سماع یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی فعل کا مشاہدہ ہمیں حاصل نہیں۔

مقدمة فتح الملهم میں تواتر کی حسبِ ذیل چار قسمیں بیان کی گئی ہیں:۔

۱- تواتُر الاسناد. ۲- تواتُر العمل.
۳- تواتُر الطبقة. ۴- تواتُر القدر المشترک.[۶]

تواتُر الاسناد

یہ ہے کہ وہ روایتِ سند کے ذریعہ ہو، مثلاً یہ حدیث: "من كذب عليَّ متعمّدًا فليتبوأ مقعده من النار".[۷]

اس حدیث کو بقول حافظ عراقیؒ کے سترؔ سے زیادہ صحابہ کرامؓ نے روایت کیا ہے اور

(۱) رُوح المعانی ج:۱ ص:۱۱۰، النبراس ص:۲۴۹۔

(۲) الأشباہ والنظائر، کتاب السیر، الفن الثانی ج:۲ ص:۸۳۔

(۳) تفصیل کے لئے دیکھئے: شرح نخبة الفکر للحافظ ابن حجرؒ ص:۱۰، وتدریب الراوی ص:۳۷۳۔

(۴) قال النووی فی شرح مقدمة مسلم: فالمتواتر ما نقله عدد لا یمکن مواطاتهم علی الکذب عن مثلهم ویستوی طرفاه والواسطة ویخبرون عن حسّی لا مظنون ویحصل العلم بقولهم. (ص:۲۲)، من الأستاذ مدظلهم.

(۵) قال الغزالی فی کتابه "التفرقة بین الاسلام والزندقة" ما نصه: "التواتر ینکره الانسان ولا یمکنه أن یجهله بقلبه." (ص:۸۹) (ایمان وکفر قرآن کی روشنی میں ص:۳۷) من الأستاذ مدظلهم۔

(۶) اس کا حوالہ پیچھے گزر چکا ہے۔

(۷) اس کے تفصیلی حوالہ جات پیچھے گزر چکے ہیں۔

بعد کے زمانوں میں راویوں کی تعداد بڑھتی ہی چلی گئی۔[1]

تواتُر العمل

یہ ہے کہ ہر زمانہ میں عمل کرنے والوں کی تعداد اتنی رہی ہو کہ ان کا جھوٹ یا خطأ پر متفق ہونا محال ہو، اگرچہ اس کی سند محفوظ نہ ہو، مثلاً: ارکانِ صلوٰۃ کی ترتیب اور تعدادِ رکعات، تواتر العمل سے ثابت ہوئی ہیں۔

تواتُر الطبقة

یہ ہے کہ ہر زمانے کے لوگ نسلاً بعد نسلٍ کسی بات کو مانتے چلے آئے ہوں، جیسے یہ علم کہ قرآنِ کریم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کی کتاب قرار دیا ہے، نیز تمام آیاتِ قرآنیہ کا تواتر بھی اسی قبیل سے ہے۔

تواتُر القدرُ المشترک

یہ ہے کہ کسی واقعہ کی تفصیل میں اگرچہ لوگوں کا اختلاف رہا ہو، لیکن اس واقعہ کے کسی خاص جزء پر اتنے لوگ ہر زمانہ میں متفق رہے ہوں کہ ان کا تواطؤ علی الکذب محال ہو، مثلاً: حاتم طائی کے بارے میں کوئی کہے کہ: اس نے سو اُونٹ صدقہ کیے، کوئی کہے: اتنے لاکھ دینار صدقہ کیے، کوئی کہے: اتنی بکریاں صدقہ کیں، کوئی کہے: اتنے کپڑے دیئے، کوئی کہے: اتنی زمین دی، تو تعیینِ عطاء میں اگرچہ اختلاف ہے، لیکن اتنی بات پر یہ سب خبریں متفق ہیں کہ حاتم طائی نے بہت مال دیا، جو اس کی سخاوت کی دلیل ہے، پس اتنی بات تَواتُرُ القدر المشترک سے ثابت ہوگئی۔ تواتر کی اس چوتھی قسم کو "تواتُر معنوی" بھی کہتے ہیں، تواتر کی ان چار قسموں میں سے ہر ایک سے علم ضروری حاصل ہوجاتا ہے، دین کی جو بات ان چار قسموں میں سے کسی ایک سے[2] ثابت ہو، اس کا منکر کافر ہے۔

اقلُّ عددٍ فی التواتُر

تواتر کے لئے قولِ راجح یہی ہے کہ کوئی خاص عدد مقرر نہیں، بلکہ مدار اِس پر ہے کہ

---

(۱) مقدمة فتح الملهم ج:۱ ص:۱۳،۱۴۔

(۲) خواہ فرض ہو یا سنت، یا مستحب یا مباح، چنانچہ مسواک کے عندالشرع مطلوب ہونے کا انکار کفر ہے، کیونکہ یہ تواتر سے ثابت ہے۔ (ارشاد القاری ص:۱۱۵، و فتح الملهم ج:۱ ص:۱۴)۔ من الأستاذ حفظهم الله۔

ایسا عدد ہو کہ اس کا تواطؤ علی الکذب محال ہو، چنانچہ روایت کرنے والوں کے حالات کے اعتبار سے یہ عدد مختلف ہوسکتا ہے، مثلاً: کوئی خبر عشرہ مبشرہ روایت کریں اور ان سے بیس تابعین روایت کریں، تو اس سے ''علمِ ضروری'' حاصل ہوجائے گا، عشرہ مبشرہ سے اگر دس تابعین روایت کریں تو علمِ ضروری حاصل نہ ہوگا، (قاله الغزالی فی المستصفیٰ)[1]۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ کسی خاص عدد کو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ علمِ ضروری کو مستلزم ہے، بلکہ جب علمِ ضروری حاصل ہوجائے تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ عدد تواتُر کا ہے۔

تعریف الایمان عند المحدثین

متکلمین کے نزدیک ایمان کی تعریف اُوپر بیان ہوئی، اور ''مسئلۂ اُولیٰ'' میں بھی تفصیل سے بیان ہوچکی ہے، جمہور محدثین و امام مالکؒ و امام شافعیؒ کے نزدیک ایمان کی تعریف یہ ہے:-

''هو التصديق بالجَنان و الاقرارُ باللسان و العملُ بالأركان.''

تعریفوں کے اس اختلاف سے ظاہر ہوتا ہے کہ متکلمین اور محدثین کا یہ اختلاف حقیقی اختلاف ہے اور محدثین کے نزدیک نعوذ باللہ اعمال اسی طرح جزءِ ایمان ہیں جس طرح معتزلہ اور خوارج کے نزدیک، جس سے لازم آتا ہے کہ مرتکبِ کبیرہ ان کے نزدیک بھی دائرۂ اسلام سے خارج اور مخلد فی النار ہو۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ مرتکبِ کبیرہ ان کے نزدیک مُخَلَّد فی النار نہیں اور ایمان بغیر عمل کے بھی وجود میں آجاتا ہے، اور خلود فی النار سے بچالیتا ہے، اگرچہ دُخول فی النار سے بچانے کے لئے کافی نہیں۔

حقیقت میں غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ متکلمین اور محدثین کے درمیان یہ اختلاف محض تعبیر کا ہے،[2] اور حقیقت میں ان کے درمیان ماہیتِ ایمان کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں، کیونکہ محدثین کے نزدیک مرتکبِ کبیرہ مخلد فی النار نہیں، اور متکلمین کے نزدیک اعمالِ صالحہ یا سیئہ غیر مؤثر نہیں، دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ اعمالِ سیئہ سببِ عقاب ہیں اور اعمالِ صالحہ موجبِ ثواب، اور نفسِ تصدیق ''مُنجی من الخلود فی النار'' ہے، اور ''تصدیق مع

---

(۱) المستصفیٰ ج:۱ ص:۸۸، ۸۹۔ نیز ملاحظہ فرمائیے: شرح نخبة الفكر ص:۱۰۔

(۲) الحل المفهم ج:۱ ص:۲۷۔

العمل الصالح ومع اجتناب الکبائر مُنجی من الدخول فی النار" ہے، چنانچہ امام رازیؒ، امام غزالیؒ، مُلّا علی قاریؒ اور حافظ ابنِ تیمیہؒ وغیرہم نے فریقین کے اس اختلاف کو نزاعِ لفظی قرار دیا ہے۔(۱)

اس پر اِشکال ہوتا ہے کہ ایسے اکابر علماء محققین کے بارے میں یہ کیسے تصوّر کیا جاسکتا ہے کہ وہ نزاعِ لفظی میں اُلجھے رہے، جبکہ نزاعِ لفظی کوئی معقول کام نہیں۔

جواب یہ ہے کہ درحقیقت تعبیر کا یہ اختلاف اپنے اپنے مخاطبین کے مختلف حالات سے پیدا ہوا، کیونکہ امام ابوحنیفہؒ اور متقدمین متکلمین کے پیشِ نظر معتزلہ اور خوارج کا رَدّ تھا، امام ابوحنیفہؒ کو خوارج اور معتزلہ سے مناظروں کی بھی نوبت آئی، (**کذا فی فتح الملھم**)(۲) جو اعمال کو ایمان کا جزء و ماہیت قرار دیتے تھے، ان پر رَدّ کرنے کے لئے سدِّ ذریعہ کے طور پر امام ابوحنیفہؒ وغیرہ کو ایسی تعبیر اختیار کرنی پڑی کہ جس میں معتزلہ اور خوارج کے مذہب کے ساتھ کسی قسم کا التباس پیدا نہ ہو، (چنانچہ جس طرح کی جزئیت کے مدعی معتزلہ اور خوارج تھے، امام ابوحنیفہؒ اور متکلمین نے اس کا انکار کیا)۔ اور ایمان کی تعریف میں اعمال کا بالکل ذکر نہیں کیا۔ اور محدثین مثلاً: امام بخاریؒ وغیرہ کے پیشِ نظر **مرجئہ** کا جو فتنہ پھیلا ہوا تھا اس کا رَدّ کرنا تھا، ان کو ایسی تعبیر اختیار کرنی پڑی جس میں **مرجئہ** کے ساتھ کسی قسم کا التباس پیدا نہ ہو، (چنانچہ **مرجئہ** جس طرح کی بساطتِ ایمان (ایمان کے بسیط یعنی غیر مرکب ہونے) کے مدعی تھے، محدثین نے اس کا انکار کیا)۔

محدثین نے اعمال کی اہمیت کو **مرجئہ** کے مقابلے میں واضح کرنے کے لئے اعمال کو جزءِ ایمان کہا، مگر ان کی مراد یہ تھی کہ اعمال ایمان کے لئے ایسے جزء ہیں کہ ان کے بغیر پورا مقصد حاصل نہیں ہوتا، جیسے پتوں، پھول، پھل اور شاخ کے بغیر درخت کا مقصود پورا حاصل نہیں ہوتا، لیکن ان کے معدوم ہونے سے درخت معدوم نہیں ہوجاتا، برخلاف اس کے کہ اگر جڑ ہی نہ رہے تو درخت معدوم ہوجاتا ہے، پس محدثین کے نزدیک تصدیق بمنزلہ جڑ کے ہے اور اس کے انعدام سے ایمان بالکلیہ ختم ہوجاتا ہے، اور اعمالِ صالحہ شاخوں کی طرح ہیں، کہ ان کے معدوم

---

(۱) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: **التفسیر الکبیر للامام الرازیؒ** ج:۲ ص:۲۵، ۲۶ و **عمدۃ القاری** ج:۱ ص:۱۷۵ باب الایمان وقول النبی بنی الاسلام علیٰ خمس۔

(۲) **فتح الملھم** ج:۱ ص:۴۴۵، ۴۴۶۔

ہو جانے سے درخت بالکلیہ معدوم نہیں ہوتا۔

اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ بلاشبہ سر اور ہاتھ پاؤں انسان کے اجزاء ہیں، لیکن ہاتھ پاؤں کٹ جانے کے باوجود انسان موجود رہتا ہے، لیکن اگر سر کاٹ دیا جائے تو انسان بالکلیہ معدوم ہو جاتا ہے، (کذا فی فتح الملهم)۔[1]

خلاصہ یہ کہ محدثین و متکلمین کی تعریفوں میں جو اختلاف نظر آتا ہے وہ اس طرح باآسانی رفع کیا جاسکتا ہے، کہ یوں کہا جائے کہ متکلمین نے ایمان کی مجرد ماہیت کی تعریف کی ہے، اور محدثین نے مجرد ماہیت کی نہیں، بلکہ ایمان اور اس کے مقتضیات وآثار وثمرات کے مجموعے کی تعریف کی، دوسرے لفظوں میں متکلمین نے "ایمان مُنجی من الخلود فی النار" کی تعریف کی ہے، اور محدثین نے "ایمان مُنجی من الدخول فی النار" کی۔

المسئلة الثالثة

الایمان یزید وینقص أم لا؟

قرآن وسنت کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے، اقوالِ سلف میں بھی اس کی صراحت ہے، اور عــامّة الــمــحــدثيــن نے اسی کو اختیار کیا ہے، جمہور محدثین کا استدلال اِن آیات سے ہے:-

۱- وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ اٰيٰتُهٗ زَادَتْهُمْ اِيْمَانًا وَّعَلٰى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُوْنَ ۝ؗ[2]

۲- هُوَ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ السَّكِيْنَةَ فِيْ قُلُوْبِ الْمُؤْمِنِيْنَ لِيَزْدَادُوْٓا اِيْمَانًا مَّعَ اِيْمَانِهِمْ ؕ[3]

۳- وَاِذَا مَآ اُنْزِلَتْ سُوْرَةٌ فَمِنْهُمْ مَّنْ يَّقُوْلُ اَيُّكُمْ زَادَتْهُ هٰذِهٖٓ اِيْمَانًا ۚ فَاَمَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فَزَادَتْهُمْ اِيْمَانًا.[4]

اس سلسلے میں امام مالکؒ کی طرف تین قول منسوب ہیں:-

۱- الایمان یزید ولا ینقص.[5]

---

(۱) ج:۱ ص:۴۴۲، ۴۴۳۔ (۲) الأنفال آیت:۲۔

(۳) الفتح آیت:۴۔ (۴) التوبة آیت:۱۲۴۔

(۵) کفایة الطالب ج:۱ ص:۱۲۵ والثمر الدانی شرح رسالة القیروانی ص:۲۰۔

۲- الایمان یزید وینقص.[۱]

۳- الایمان یزید وتوقّف عن النقصان.[۲]

امام ابوحنیفہؒ، امام الحرمینؒ اور علمائے متکلمین سے منقول ہے کہ: "الایمان لا یزید ولا ینقص."[۳]

بظاہر یہ قول مذکورہ بالا نصوصِ قرآنیہ اور اقوالِ سلف کے خلاف ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ اختلاف بھی جزئیتِ اعمال کے اختلاف پر متفرع ہے، وہ اختلاف بھی تعبیر کا تھا جو مخاطبین کے حالات کے اختلاف پر مبنی تھا، یہ اختلاف بھی تعبیر ہی کا ہے، چنانچہ امام رازیؒ نے اسے بھی نزاعِ لفظی قرار دیا ہے،[۴] کیونکہ اعمال کو اگر جزءِ ایمان قرار دیا جائے تو لامحالہ اعمال کی کمی بیشی سے ایمان میں بھی کمی بیشی ہوگی، اور اگر محض تصدیقِ قلبی کو ایمان قرار دیا جائے تو اعمال کی کمی بیشی سے حقیقتِ ایمان میں کوئی کمی بیشی نہیں ہوگی، اس لئے کہ تصدیق جو ایمان میں معتبر ہے، اگر اس میں ذرا بھی کمی ہوگی تو یا وہ ظن ہوگا یا شک یا وہم، اور یہ تینوں درجے کفر کے ہیں، ایمان کے نہیں، اس لئے ایمان بمعنی تصدیق میں کمی بیشی ممکن نہیں۔

چنانچہ ہر دو فریق کے اقوال کے درمیان اس طرح تطبیق کی جائے گی کہ جو حضرات زیادت ونقصان کے قائل ہیں وہ نفسِ تصدیق میں کمی بیشی کے قائل نہیں، بلکہ تصدیق پر مرتب ہونے والے آثار وثمرات مثلاً قوۃِ ایمان، حلاوتِ ایمان، جوشِ ایمان، بصیرتِ ایمانی، فراستِ ایمانی اور توکل وصبر واستقامت وتسلیم وتفویض وغیرہ میں کمی بیشی کے قائل ہیں، اور جو حضرات زیادت ونقصان کی نفی کرتے ہیں، وہ ایمان پر مرتب ہونے والے مقتضیات اور آثار وثمرات کی زیادت ونقصان کے منکر نہیں، بلکہ مجرد ماہیتِ ایمان میں زیادت ونقصان کے منکر ہیں۔

---

(۱) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمایئے: السنة لأبی بکر الخلال ج:۳ ص:۶۰۸،۱۰۱۴، وحلیة الأولیاء ج:۶ ص:۳۲۷۔

(۲) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمایئے: الطبقات الکبریٰ ج:۴ ص:۴۳۹ وتحفة الأحوذی ج:۷ ص:۲۹۷، والتمهید ج:۹ ص:۲۸۲، و کفایة الطالب ج:۱ ص:۱۲۵۔

(۳) فتح الملهم ج:۱ ص:۴۴۶، تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیں: الفقه الأکبر ص:۲۰ والتمهید لابن عبدالبر ج:۹ ص:۲۳۸ والکوکب الأزهر شرح الفقه الأکبر للامام الشافعیؒ ص:۱۲۵ وابوحنیفة وأراؤه فی العقیدة الاسلامیة ص:۲۷۳،۲۸۱ وکتاب الارشاد لإمام الحرمین ص:۳۳۵،۳۳۶۔

(۴) ابوحنیفة وأراؤه فی العقیدة الاسلامیة ص:۲۸۰۔

حنفیہ و متکلمین کی طرف سے ان آیات کی توجیہ جن سے زیادت و نقصان ثابت ہوتا ہے، مندرجہ ذیل طریقوں سے کی جاتی ہے:-

۱- پہلی توجیہ یہ ہے کہ ایمان کی دو قسمیں ہیں، ایک ایمان مُنجی، دوسری ایمان مُعلی، ایمانِ مُنجی وہ ہے جو خلود فی النار سے مانع ہے، دُخول فی النار سے مانع نہیں، یہ درجہ مجرد تصدیق کا ہے، جو ماہیتِ ایمان ہے۔ اور ایمانِ مُعلی وہ ہے جو دُخول فی النار سے بھی مانع ہے اور رفعِ درجات کا بھی موجب ہے، یعنی "ایمان مع العمل الصالح"، پس قسمِ اوّل میں کمی بیشی ممکن نہیں، اور قسمِ ثانی میں اعمال کی کمی بیشی سے کمی بیشی ہوگی، تو آیاتِ قرآنیہ میں جہاں زیادت و نقصان ثابت ہوتی ہے اس سے مراد قسمِ ثانی ہے نہ کہ قسمِ اوّل۔[1]

اس کی مثال یوں سمجھئے کہ انسان کی ماہیت ہے حیوانِ ناطق، جو ایک صحیح اور تندرست انسان پر بھی صادق آتی ہے، اور ہاتھ پاؤں کٹے ہوئے انسان پر بھی، اعضاء کی کمی بیشی سے اس ماہیت میں کوئی کمی بیشی نہیں ہوتی، لیکن اگر اجزاءِ عرفیہ (یعنی اعضاء) کے اعتبار سے دیکھا جائے تو بلاشبہ اعضاء کی کمی بیشی سے انسان میں کمی بیشی ہوتی ہے، جس کے دو ہاتھ ہیں وہ یقیناً اس شخص کے مقابلے میں زائد ہے جس کا صرف ایک ہاتھ ہے، لیکن یہ کمی بیشی حقیقتِ انسانیہ کی کمی بیشی نہیں، بلکہ اس حقیقت پر متفرع ہونے والی اشیاء کی کمی بیشی ہے۔

۲:- دوسری توجیہ یہ کی جاتی ہے کہ ایمان کی کمی بیشی سے مراد اس کے انوار و برکات کی کمی بیشی ہے، جو اعمال ہی کی کمی بیشی سے پیدا ہوتی ہے، مثلاً ایک شخص نماز اور تمام فرائض و واجبات کا پابند ہے اور گناہوں سے بچتا ہے، اور دوسرا ان خوبیوں سے بالکل محروم ہے، حقیقتِ ایمانیہ تو ان دونوں میں مساوی طور پر موجود ہے، لیکن اس حقیقت پر مرتب ہونے والے آثار و برکات دونوں میں بہت متفاوت ہیں، جو فرائض و واجبات کا پابند ہے اس کو طمانیتِ قلب اور انشراحِ صدر زیادہ حاصل ہے، اور دوسرے میں یہ چیزیں کم ہیں۔[2]

۳:- تیسری توجیہ جو حضرت شاہ ولی اللہؒ سے منقول ہے، یہ ہے کہ ایمان کی دو قسمیں ہیں، ایمانِ مجمل اور ایمانِ مفصل، ایمانِ مجمل تو مثلاً یہ ہے کہ اتنی بات پر اُصولی طور پر ایمان لائیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی تمام تعلیمات برحق ہیں۔ اور ایمانِ مفصل یہ ہے

---

(۱) الفقہ الأکبر ص:۷۸۔

(۲) فتح الملہم ج:۱ ص:۴۴۸ و ابوحنیفۃ و اراؤہ فی العقیدۃ الاسلامیۃ ص:۲۷۹۔

کہ جو جو تعلیم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہمارے علم میں آتی جائے، ہم اس پر الگ الگ ایمان لاتے جائیں، تو آیاتِ قرآنیہ میں جہاں کہیں زیادتیٔ ایمان مذکور ہے اس سے مراد ایمانِ تفصیلی کی زیادتی ہے۔[۱] مثلاً ایک شخص کے علم میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی صرف سو تعلیمات ہیں، وہ ان پر ایمان لاتا ہے، دوسرے شخص کے علم میں دو سو تعلیمات ہیں، وہ ان پر ایمان لاتا ہے، ظاہر ہے کہ پہلے شخص کا ایمان کم ہے اور دوسرے کا ایمان زیادہ ہے، مگر غور سے دیکھا جائے تو یہ ماہیتِ ایمان کی کمی بیشی نہیں، بلکہ مؤمَن بہ کی کمی بیشی ہے۔[۲]

اور یہ توجیہ امام ابوحنیفہؒ سے بھی منقول ہے، ان سے سوال کیا گیا کہ آپ تو زیادت و نقصان کے منکر ہیں، حالانکہ قرآنِ حکیم میں ہے:-

فَأَمَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فَزَادَتْهُمْ اِيْمَانًا وَّهُمْ يَسْتَبْشِرُوْنَ۝[۳]

آپؒ نے جواب دیا: "آمنوا بالاجمال ثم بالتفصيل."[۴]

یعنی صحابہ کرامؓ پہلے قرآنِ کریم پر اجمالاً ایمان لائے، پھر جو جو آیت نازل ہوتی گئی اور ان کے علم میں آتی گئی اس پر الگ الگ بھی ایمان لائے۔ اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ ایمان میں زیادت ونقصان مؤمَن بہ کے اعتبار سے ہے، ماہیتِ ایمان کے اعتبار سے نہیں، یعنی کمی بیشی ماہیتِ ایمان میں نہیں ہوتی بلکہ مؤمَن بہ میں ہوتی ہے، واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم.

المسئلة الرابعة

مُلحِدین کی تکفیر

کسی شخص کو مسلم یا کافر قرار دینے کا مدار ایمان کی اُس ماہیت پر ہے جو ہم مسئلۂ اُولیٰ کی تفصیل میں بیان کر چکے ہیں، اور مسئلۂ ثانیہ میں جو بحثیں آئی ہیں ان سے حقیقتِ ایمان کی اور زیادہ وضاحت ہوجاتی ہے، ایمان کی جو تعریف ہم نے مسئلۂ اُولیٰ میں بیان کی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ: "الإيمان هو التصديق بما عُلِمَ من الدين ضرورةً" یعنی دین کی جن باتوں کا "علمِ ضروری" حاصل ہوجائے (جن کو "ضروریاتِ دین" بھی کہا جاتا ہے) ان سب کو ماننا

---

(۱) حجة الله البالغة ج:۱ ص:۴۶۶۔
(۲) الفقه الأكبر ص:۷۸۔
(۳) التوبة آیت:۱۲۴۔
(۴) فضل الباری ج:۱ ص:۱۲۴۔

ایمان ہے، اور ان باتوں میں سے کسی ایک کا انکار بھی کفر ہے۔[1] حاصل اس کا یہ ہے کہ مؤمن ہونے کے لئے ''ایجابِ کلّی'' ضروری ہے، اور کافر ہونے کے لئے ''سلبِ جزئی'' کافی ہے، ''سلبِ کلّی'' ضروری نہیں، یہ ایک اہم قاعدہ ہے جسے یاد رکھنا چاہئے، یعنی مؤمن ہونے کے لئے تمام ضروریاتِ دین کو ماننا ضروری ہے، اور کافر ہونے کے لئے تمام ضروریاتِ دین کا انکار ضروری نہیں، بلکہ ان میں سے کسی ایک بات کا انکار بھی کافر ہونے کے لئے کافی ہے۔

اہلِ قبلہ کی تکفیر

جب مذکورہ بالا قاعدہ کی بناء پر ملحدین میں سے کسی کی تکفیر کی جاتی ہے تو وہ اعتراض کرتے ہیں کہ اہلِ قبلہ کی تکفیر جائز نہیں، اور ہم اہلِ قبلہ ہیں یعنی قبلہ کی طرف منہ کرکے نماز پڑھتے ہیں، لہٰذا ہماری تکفیر جائز نہیں، اور دلیل میں "شرحِ مقاصد" کی اس عبارت کو پیش کرتے ہیں[2] جو ''المنتقٰی'' سے منقول ہے[3] کہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ: "لا نُكفِر أحدًا من أهل القبلة."

اس کے دو جواب ہیں:-

۱- ایک یہ کہ امام ابوحنیفہؒ کا یہ قول اس اطلاق کے ساتھ ہرگز ثابت نہیں، شرحِ مقاصد میں "منتقٰی" کی پوری عبارت نقل نہیں کی گئی، پوری عبارت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا:-

لا نكفّر أحدًا من أهل القبلة بذنبٍ.

اور "ذَنبٍ" سے مراد غیر کفر ہے، "كما هو العرف في الشريعة"، جس کا حاصل یہ ہے کہ ارتکابِ کبیرہ کے باعث ہم کسی کی تکفیر نہیں کرتے، خلافًا للخوارج۔ "بذنبٍ" کی قید کے ساتھ یہی جملہ حضراتِ امام شافعیؒ اور سفیان بن عیینہؒ سے بھی منقول ہے، نیز علامہ قونویؒ نے "شرح عقيدة طحاوية" میں، امام طحاویؒ نے "المعتصر في تفسير الفرقان" میں، امام غزالیؒ نے "الاقتصاد" میں، اور ابنِ امیر الحاج نے "شرح التحرير" میں "بذنب" کی قید صراحةً

---

(۱) إلّا أن يكون رجلا حديث عهد بالاسلام ولا يعرف حدوده فانه اذا أنكر منها شيئا جهلا به لم يكفر. (من الأستاذ حفظهم الله تعالٰى).

(۲) شرح المقاصد ج:۵ ص:۲۲۸، وأيضًا شرح العقيدة الطحاوية للميداني ص:۱۰۹۔

(۳) اور تمام اہلِ سنت والجماعۃ کا اس پر اتفاق ہے۔ (ایمان اور کفر قرآن کی روشنی میں ص:۵۶) (من الأستاذ حفظهم الله).

ذکر کی ہے، اور "شرح التحریر" میں امام ابوحنیفہؒ کا مذکورہ قول بھی اسی قید کے ساتھ "المنتقیٰ" سے نقل فرمایا ہے۔[۱] غرض یہ کہنا کہ "اہلِ قبلہ کی تکفیر نہیں کی جائے گی اگرچہ وہ ضروریاتِ دین میں سے کسی چیز کے منکر ہوجائیں" کسی امام کے قول سے ثابت نہیں، سب اس پر متفق ہیں کہ ضروریاتِ دین میں سے کسی ایک چیز کا منکر بھی کافر ہے[۲] اگرچہ وہ قبلہ کی طرف منہ کرکے نماز پڑھتا ہو اور کتنا ہی عبادت گزار ہو، ہاں اہلِ قبلہ کی تکفیر محض ارتکابِ کبیرہ کی بناء پر نہیں کی جائے گی، اور یہ وہی بات ہے جو "سنن أبی داوٗد" میں حضرت انسؓ سے منقول ہے کہ:-

قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: ثلٰثٌ من أصل الایمان: الکف عمن قال لا اله الا الله ولا نکفره بذنب ولا نخرجه عن الاسلام بعمل.[۳]

۲- دوسرا جواب یہ ہے کہ "اہلِ قبلہ" کا لفظ علمِ کلام کی اصطلاح ہے، اس کے محض لغوی معنی مراد نہیں، بلکہ جو شخص تمام ضروریاتِ دین کا ماننے والا ہو اصطلاح میں اُسی کو "اہلِ قبلہ" کہا جاتا ہے، چنانچہ اصطلاحِ علمِ کلام میں جو شخص ضروریاتِ دین میں سے کسی ایک کا منکر ہو، اگرچہ وہ قبلہ کی طرف منہ کرکے نماز پڑھتا ہو اور بہت عبادت گزار بھی ہو، اس کو "اہلِ قبلہ" نہیں کہا جائے گا۔ "شرح المقاصد"،[۴] "رَدُّ المحتار"،[۵] "البحر الرائق"،[۶] "الاحکام للآمدی"،[۷] "الکشف للبزدوی"،[۸] "نبراس"[۹] شرح "شرح العقائد النسفیة"، اور

---

(۱) الفقه الأکبر ص:۲۰ میں بھی "ذنب" کی قید مذکور ہے۔

(۲) مسیلمہ کذّاب اور اس کی جماعت کو کافر و مرتد قرار دے کر ان سے جہاد کرنے پر صحابہ کرامؓ کا اجماع اس کی واضح شہادت ہے۔ (ایمان اور کفر قرآن کی روشنی میں) (من الأستاذ حفظهم الله)۔

(۳) سنن أبی داوٗد، کتاب الجهاد، رقم الحدیث: ۲۵۲۹۔ و کذا فی سنن البیهقی ج:۹ ص:۱۵۶۔ و کذا فی مسند أبی یعلیٰ ج:۷ ص:۲۸۷، رقم الحدیث: ۴۳۱۱۔

(۴) شرح المقاصد ج:۵ ص:۲۲۸۔

(۵) رد المحتار، مطلب البدعة خمسة أقسام ج:۱ ص:۵۶۱۔

(۶) البحر الرائق ج:۱ ص:۶۱۳، باب الأمامة.

(۷) الأحکام للآمدی ج:۲ ص:۸۵، القسم الثانی فی شرائط وجوب العمل بخبر واحد.

(۸) کشف الأصول للبزدوی ج:۳ ص:۲۳۸۔

(۹) النبراس ص:۳۴۲۔

"شرح الفقه الأکبر"[1] لِعَلیّ القاری، غرض علمِ کلام، فقہ اور اُصولِ فقہ کی مستند ترین کتب میں اہلِ قبلہ کے یہ اصطلاحی معنی صراحۃً بیان کئے گئے ہیں، اور یہ اصطلاح دراصل ایک حدیثِ مرفوع سے مأخوذ ہے جسے بخاریؒ[2] وغیرہ نے روایت کیا ہے:-

عن انس قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم: من شهد أن لا اله الا اللہ، وصلی صلٰوتنا، واستقبل قبلتنا، وأکل ذبیحتنا فهو المسلم، له ما للمسلم وعلیه ما علی المسلم.[3]

اس حدیث میں چار ضروریاتِ دین کا ذکر کیا گیا ہے، مگر مقصود ان چار میں منحصر نہیں، بلکہ یہ ہے کہ جو تمام ضروریاتِ دین کو مانتا ہو وہ مسلمان ہے، اور ان چار کو مثال کے طور پر ذکر کیا گیا کہ یہ عامّة المسلمین میں بھی غایت درجہ کی شہرت رکھتے ہیں، کیونکہ علامہ سیّد محمد انور شاہ کشمیریؒ کی تحقیق یہ ہے کہ یہ حدیث اور اس کی ہم معنی دوسری حدیثیں اطاعتِ امیر کے بارے میں وارد ہوئی ہیں کہ امیر خواہ کتنا ہی بدکار ہو جب تک وہ ضروریاتِ دین کا انکار نہ کرے اسے کافر قرار نہ دو اور اس کے خلاف بغاوت نہ کرو، چنانچہ ان احادیث کے آخر میں یہ استثناء بھی مذکور ہے کہ:-

"اِلَّا أَنْ تَرَوْا کُفْرًا بَوَّاحًا فیه عندکم من اللہ برهان"[4]

اس سے معلوم ہوا کہ جو شخص کلمۂ طیبہ پڑھتا ہو، نماز پڑھتا ہو، استقبالِ قبلہ کرتا اور مسلم کے ذبیحہ کو حلال کہتا ہو، مگر وہ کسی ایسے قول یا فعل کا مرتکب ہے جو کفرِ صریح ہو تو بنصِ حدیث

---

(۱) شرح الفقه الأکبر ص:۴۴۷، ۴۴۸۔

(۲) صحیح البخاری، کتاب الصلٰوة، باب فضل استقبال القبلة، رقم الحدیث: ۳۹۳۔

(۳) نیز علامہ نوویؒ نے شرحِ مسلم (ج:۱ ص:۳۹) میں خطّابی سے یہ حدیث بھی نقل فرمائی ہے: "وفی روایة أنس: "أمرت أن أقاتل الناس حتّٰی یشهدوا أن لا اله الا اللہ وأن محمدًا عبده ورسوله وأن یستقبلوا قبلتنا وأن یأکلوا ذبیحتنا وأن یصلّوا صلٰوتنا، فاذا فعلوا ذٰلک حرمت علینا دمائهم وأموالهم الا بحقها، لهم ما للمسلمین وعلیهم ما علی المسلمین." اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت جو صحیح مسلم میں ہے، اس میں "حتّٰی یشهدوا أن لا اله الا اللہ" کے بعد یہ اضافہ بھی ہے کہ: "ویؤمنوا بی وبما جئت به." (صحیح مسلم ج:۱ ص:۵۶۰، مع فتح الملهم)۔ (من الأستاذ حفظهم اللہ)۔

(۴) صحیح مسلم، کتاب الامارة ج:۲۔

اس کو مسلمان نہیں کہا جائے گا۔

کافر کی سات قسمیں

۱- کافر اگر ایمان ظاہر کرے تو منافق ہے۔
۲- اسلام کے بعد کافر ہوجائے تو مرتد ہے۔
۳- تعدّدِ آلہہ کا قائل ہو تو مشرک ہے۔
۴- کسی منسوخ دینِ سماوی کا قائل ہو تو کتابی ہے، کالیھود والنصاریٰ۔
۵- جو زمانے کو حوادث کا مُوجِد مانتا اور اس کے قِدَم کا قائل ہو وہ دَہریہ ہے۔
۶- جو وجودِ صانع کا منکر ہو وہ معطِّل ہے، اسے مادّی بھی کہتے ہیں۔
۷- جو کافر اپنے کفریہ عقائد کو بصورتِ اسلام پیش کرتا ہو وہ زندیق ہے۔(۱)

"زندیق" مُعَرَّب ہے فارسی لفظ "زندیک" کا، اور زندیک منسوب ہے "زَند" کی طرف، اور "زند" ایک کتاب کا نام ہے جو مُزدک نے شاہِ فارس "قُباد" کے زمانے میں لکھی تھی اور دعویٰ کیا تھا کہ یہ کتاب زرتُشت کی تعلیمات پر مبنی ہے، زرتشت کو مجوسی "نبی" مانتے تھے، چونکہ مزدک نے اپنے باطل نظریات کو اپنی کتاب "زند" میں زرتشت کی طرف منسوب کیا تھا، اس مناسبت سے ہر ایسے شخص کو "زندیق" کہا جانے لگا جو اپنے کفریہ عقائد کو بصورتِ اسلام پیش کرے، یعنی اسلام کی طرف منسوب کرے۔(۲)

مُؤَوِّل کی تکفیر

اہلِ علم میں یہ قاعدہ مشہور ہے کہ "المؤوِّل لا یُکفر"، یعنی جو شخص کسی نصِ قطعی مثلاً آیتِ قرآنیہ کے حق ہونے کا انکار نہیں کرتا، لیکن اس کے معنی میں غلط تأویل کرتا ہے، تو وہ گنہگار ہے مگر اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔

---

(۱) زندیق کو "مُلحِد" بھی کہتے ہیں، قال اللہ تعالیٰ: "اِنَّ الَّذِیْنَ یُلْحِدُوْنَ فِیْٓ اٰیٰتِنَا لَا یَخْفَوْنَ عَلَیْنَا، أَفَمَنْ یُّلْقٰی فِی النَّارِ خَیْرٌ اَمَّنْ یَّأْتِیْٓ اٰمِنًا یَّوْمَ الْقِیٰمَةِ".

عن ابن عمرؓ قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: "سیکون فی ھٰذہ الأمة مسخ، ألا! وذٰلک فی مکذبین بالقدر والزندیقیة." أخرجه الامام أحمد فی مسندہ ج:۲ ص:۱۰۸، وقال فی الخصائص: سندہ صحیح. (ایمان اور کفر قرآن کی روشنی میں ص:۳۰) (من الأستاذ حفظھم اللہ)۔

(۲) اکفار الملحدین ص:۱۲، ۱۳۔

لیکن یہ قاعدہ جس عموم اور اطلاق کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے، اتنا عام اور مطلق نہیں، ورنہ لازم آئے گا کہ کسی بھی ملحد اور زندیق کی تکفیر نہ ہو اگرچہ وہ پورے قرآنِ کریم کے مطالب کو بالکل بدل ڈالے، نماز سے مراد ''ناچ'' لے لے، روزہ سے مراد ''کھانا پینا''، زکوٰۃ سے مراد ''سود''، رسول سے مراد ''اپنی ذات''، اور اللہ سے مراد ''آسمان'' یا ''مادّہ''، اور پھر بھی وہ مؤمن رہے۔

اسی طرح مثلاً قادیانی، آیتِ قرآنیہ: ''وَلٰـکِنْ رَّسُوْلَ اللهِ وَخَاتَمَ النَّبِيّٖنَ'' کو تو حق مانے مگر یہ تأویل کرے کہ ''خاتم النبیین'' سے مراد ''أفضل النبیین'' ہے، ظاہر ہے کہ یہ تأویل مانع عن التکفیر نہیں، کیونکہ اس طرح تو ہر ملحد اور زندیق کوئی نہ کوئی نام نہاد تأویل کرتا ہی ہے، چنانچہ علمائے کرام نے صراحت کی ہے اور حضرت مولانا انور شاہ کشمیریؒ نے اپنی کتاب ''اکفار الملحدین''[1] میں متقدمین و متأخرین کے کثیر التعداد اقتباسات اور دلائل سے ثابت کیا ہے کہ اس قاعدے میں تفصیل ہے۔

وہ یہ کہ تکفیر کے مسئلہ کا اصل مدار ایمان وکفر کی اُسی ماہیت پر ہے جو ہم اُوپر بتا کر آئے ہیں، یعنی ''تصدیق ما عُلِمَ من الدین ضرورةً'' ایمان ہے، اور ان میں سے کسی ایک چیز کا بھی منکر کافر ہے، اور ''المؤوِّل لا یُکَفَّرُ'' مذکورہ بالا قاعدے کے ساتھ مقیّد ہے، یعنی مؤوِّل کی تأویل کو دیکھا جائے گا کہ وہ ''ما عُلِمَ من الدین ضرورةً'' کے خلاف ہے یا نہیں؟ اگر خلاف ہوگی تو بلاشبہ اس مؤوِّل کی تکفیر کی جائے گی۔[2]

توضیح اس کی یہ ہے کہ مثلاً قرآنِ حکیم اپنی نظم کے اعتبار سے تو پورا کا پورا قطعی الثبوت ہے، یعنی یہ علم درجۂ ضرورة تک پہنچا ہوا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کلامِ الٰہی قرار دیا ہے، مگر اس کے بعض الفاظ و آیات کے معانی تواتر سے ثابت ہیں اور بعض کے معانی تواتر سے ثابت نہیں، پس اگر کوئی شخص کسی آیت کو حق مانتے ہوئے اس کے ایسے معنی بیان کرے جو تواتر کے خلاف ہوں تو کافر ہوجائے گا، مثلاً ''خاتَم النبیین'' قرآن میں جس طرح

---

(۱) اکفار الملحدین ص:۴۴، ۴۵، نیز ملاحظہ فرمایئے: ''قانون التأویل'' للإمام الغزالیؒ (جزء من مجموعة رسائل للإمام الغزالیؒ)۔

(۲) اور ایسی ہی تأویل کو ''تحریف''، ''الحاد'' اور ''زَندَقہ'' کہا جاتا ہے، جو درحقیقت تکذیب ہے، اور ایک قسم کا نفاق ہے۔ (ایمان وکفر قرآن کی روشنی میں ص:۳۱ تا ۳۳) (من الأستاذ حفظهم الله)۔

لفظاً متواتر ہے، معنیً بھی متواتر ہے، اب اگر کوئی اس کے معنی "أفضلُ النبیین" بیان کرے تو یہ تواتر کے خلاف ہونے کی وجہ سے اس مؤوِّل کی تکفیر کا موجب ہوگا، اور اگر مؤوِّل کے بیان کردہ معنی تواتر کے خلاف نہ ہوں ـــ اگرچہ فی نفسہٖ غلط ہوں ـــ تو اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی، کیونکہ وہ "ما عُلِمَ من الدین ضرورۃً" کا منکر نہیں، ہاں! اسے من مانی تأویل کا گناہ ہوگا۔

تکفیر میں کڑی احتیاط اور اس کی حدود

تکفیر کا فتویٰ دینا بڑی نازک ذمہ داری کا کام ہے، اس میں کڑی احتیاط لازم ہے، کیونکہ اگر کوئی فاسق فاجر یا بدعتی نفس الامر میں کافر نہ ہو اور اس پر بے احتیاطی سے کفر کا فتویٰ لگادیا جائے تو یہ سخت گناہ ہے، اور خود تکفیر کرنے والے پر اس کا وبال آتا ہے، جیسا کہ صحیح مسلم ہی کی "کتاب الایمان" میں اس سلسلے کی احادیث آپ پڑھیں گے۔

چنانچہ فقہاء کرام کے ہاں یہ قاعدہ معروف ہے کہ کسی شخص کے کلام میں اگر کثیر احتمالات کفریہ معنیٰ کے ہوں اور ایک احتمال ایسے معنی کا بھی ہو جو کفر نہیں تو اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی، فتاویٰ عالمگیری میں بھی اس کی صراحت ہے،[1] مثلاً کسی شخص نے کوئی جملہ بولا اس کے سو معنی ہوسکتے ہیں، ننانوے معنی ایسے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک معنیٰ "مَا عُلِمَ من الدین ضرورۃً" کے منافی اور کفر ہے، لیکن ایک ایسے معنی کا احتمال بھی اس جملہ میں ہے جو "ما عُلِمَ من الدین ضرورۃً" کے خلاف نہیں تو قائل کی تکفیر جائز نہیں ہوگی، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اس نے وہی معنی جو کہ کفر نہیں، مراد لئے ہوں۔

لیکن اس قاعدے کو سمجھنے میں بھی بعض لوگ غلطی کرجاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قادیانیوں اور منکرینِ حدیث کی تکفیر نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ ان کے کلام میں بھی کوئی نہ کوئی ایسی تأویل کی جاسکتی ہے جس سے وہ کلام حدِ کفر سے نکل جائے۔

خوب سمجھ لینا چاہئے کہ یہ قاعدہ بھی علی الاطلاق نہیں، بلکہ اس صورت کے ساتھ خاص ہے کہ متکلم سے اس کے معنیٔ مراد معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ باقی نہ رہے، مثلاً وہ مرجائے، یا ایسی جگہ ہو جہاں سے رابطہ کرنا ممکن نہ رہے، تو ایسی صورت میں بلاشبہ اس کے کلام میں یہ قاعدہ جاری ہوگا، یعنی حتی الامکان اس کی ایسی تأویل کی جائے گی، (یعنی اس کے کلام کے ایسے معنی

---

(۱) ج:۲ ص:۲۸۳۔

مراد لئے جائیں گے) کہ وہ حدِ کفر سے نکل جائے، بشرطیکہ اس کلام میں ایسے معنی کا احتمال موجود ہو، اگرچہ وہ احتمال بعید اور ضعیف ہو، اور اسے کافر نہیں کہا جائے گا، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اس نے وہی معنی مراد لئے ہوں، لیکن جب متکلم خود ہی اپنی مراد واضح کرچکا ہو اور وہ مراد "ما عُلِمَ من الدین ضرورۃً" کے خلاف ہو، تو بلاشبہ اس کی تکفیر کی جائے گی اور اپنی طرف سے اس کے کلام میں تأویل نہیں کی جائے گی،[۱] اور اگر اس نے اپنے کلام کی خود تفسیر نہیں کی، تو اس سے اس کی مراد پوچھی جائے گی، اگر اس نے ایسے معنی بیان کئے جو ضروریاتِ دین کے خلاف ہیں تو تکفیر کی جائے گی، ورنہ نہیں۔ عالمگیریہ کی مندرجۂ ذیل عبارت میں بھی یہ تفصیل موجود ہے:-

اذا کان فی المسئلة وجوه (أی احتمالات. رفیع) توجب الکفر ووجه واحد یمنع، فعلی المفتی أن یَّمیل الی ذٰلک الوجه، الّا اذا صرّح بإرادة توجبُ الکفر فلا ینفعه التأویل حینئذٍ.[۲]

ہر کلمۂ کفر بولنے والا کافر نہیں

مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ کتبِ فقہ میں جو الفاظ "کلماتِ کفریہ" کے نام سے بیان کئے جاتے ہیں، ان کا حاصل صرف یہ ہے کہ ان کلمات سے ضروریاتِ دین میں سے کسی چیز کا انکار نکلتا ہے، یہ مطلب ہرگز نہیں کہ جس شخص کی زبان سے یہ کلمات نکلیں اس کو بے سوچے سمجھے اور بغیر تحقیقِ مراد کے کافر کہہ دیا جائے، جب تک یہ ثابت نہ ہوجائے کہ اس کی مراد وہی معنی ومفہوم ہیں جو کافرانہ عقیدہ ہے اس کی تکفیر جائز نہیں، فقہاء کرام نے اس کی جگہ جگہ صراحت فرمائی ہے۔[۳]

جن ناواقف لوگوں نے ان کلمات ہی کو فیصلہ کا مدار بنالیا اور تکفیر بازی شروع کردی ہے وہ سخت غلطی پر ہیں جو انتہائی خطرناک ہے۔[۴]

---

(۱) کیونکہ یہ "توجیه القول بما لا یرضٰی به القائل" ہوگی جو بالاتفاق باطل ہے۔ (رفیع)

(۲) ج:۲ ص:۲۸۳۔ (۳) دیکھئے: "ایمان وکفر قرآن کی روشنی میں" ص:۶۸، ۶۹۔

(۴) قال الغزالیؒ فی کتابه "التفرقة بین الاسلام والزَّنْدَقَة": "ولا ینبغی أن نظن أن التکفیر ونفیه یدرک قطعًا فی کل مقام، بل التکفیر حکم شرعی (الٰی قوله) فمأخذه کمأخذ سائر الأحکام الشرعیة، تارة یدرک بیقین وتارة بظن غالب وتارة یتردد فیه، فمهما حصل التردد فالتوقف فی التکفیر أوْلٰی، والمبادرة الی التکفیر انما یغلب علٰی طباع من یغلب علیه الجهل." (ایمان اور کفر قرآن کی روشنی میں ص:۳۹) (من الأستاذ حفظهم الله تعالٰی)۔

تکفیر میں بے احتیاطی پر سخت وعید

تکفیر میں یہ احتیاطیں اس لئے ضروری ہیں کہ اس میں بے احتیاطی سے بسا اوقات خود تکفیر کرنے والے کا ایمان خطرے میں پڑ جاتا ہے، صحیح مسلم[1] میں ہے کہ:

عن ابن عمرؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: اذا أکفر الرجل أخاہ فقد باء بھا أحدھما (وفی روایۃ) أیُّما امرئٍ قال لأخیہ "کافر" فقد باء بھا أحدھما، ان کان کما قال، والّا رجعت علیہ.

وفی روایۃ لأبی ذرؓ: ومن دعا رجلا بالکفر أو قال "عدوّ اللہ" ولیس کذٰلک الّا حار علیہ.

قال النووی رحمہ اللہ تعالٰی فی حدیث ابن عمر عنہ: جاء فی روایۃ لأبی عوانۃ فی کتابہ "المُخرج علٰی صحیح مسلم" فان کان کما قال، والّا فقد باء بالکفر. وفی روایۃ: اذا قال لأخیہ "یا کافر" وجب الکفر علٰی أحدھما.[2]

ان روایات کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص کسی مسلمان کو کافر کہے گا، کفر یا تکفیر اس کی طرف لوٹ جائے گی، لہٰذا تکفیر میں بہت احتیاط لازم ہے۔

ایک اِشکال اور اس کا جواب

مگر اس حدیث پر ایک اِشکال یہ ہوتا ہے کہ جو شخص تمام ضروریاتِ دین کی تصدیق کرتا ہو، وہ اگر کسی مسلمان کو کافر کہہ دے تو یہ کہنا گناہِ عملی تو ضرور ہے مگر کفر نہیں، کیونکہ اس نے کسی ضرورتِ دینیہ کا انکار نہیں کیا، پھر اس پر کفر لوٹنے کا کیا مطلب ہے؟

اسی اِشکال کی وجہ سے علامہ نوویؒ نے فرمایا ہے کہ:-

ھٰذا الحدیث مما عدّہ بعضُ العلماء من المشکِلات من حیث ان ظاھرہ غیر مراد، وذٰلک ان مذھب أھل الحق أنہ لا یکفر المسلم

---

(۱) کتاب الایمان، باب "بیان حال ایمان من قال لأخیہ المسلم یا کافر" ج:۱ ص:۵۷۔

(۲) ج:۱ ص:۵۷۔

بالمعاصی کالقتل و الزنا، و کذا قوله لأخیه کافر من غیر اعتقاد بطلان دین الإسلام.[1]

اسی اِشکال کی بناء پر بعض علماء نے اس کو تہدید و تخویف پر محمول کیا ہے کہ مُکَفِّر پر کفر لوٹنے سے حقیقی کفر مراد نہیں (بلکہ کفرٌ دُونَ کفرٍ مراد ہے)، جیسے ترکِ صلوٰۃ پر "فقد کَفَرَ" کے الفاظ بطورِ تہدید کے آئے ہیں۔[2] (اور مطلب یہ ہے کہ ترکِ صلوٰۃ بھی ایک قسم کا کفر ہے، یہ اور بات ہے کہ کفر کی اس قسم سے آدمی دائرۂ اسلام سے خارج نہیں ہوتا)۔

اور ایک تأویل علامہ نوویؒ نے یہ نقل فرمائی ہے کہ:-

معناه فقد رجع علیه تکفیرُهُ.[3]

یعنی مکفِر پر کفر نہیں لوٹتا، بلکہ تکفیر لوٹتی ہے، یعنی مسلمان کو کافر کہنے کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ کافر کہنے والا گویا خود اپنی تکفیر کر رہا ہے، کیونکہ اس نے ایسے شخص کی تکفیر کی ہے جو عقیدہ کے اعتبار سے اسی جیسا ہے، پس گویا اس نے خود اپنی ہی تکفیر کر دی۔

اور ایک توجیہ ہمارے حضرت والدِ ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے رسالہ "ایمان و کفر قرآن کی روشنی میں" (ص:۱۷) میں "شرح مشکل الأثار"[4] سے[5] نقل فرمائی ہے اور علامہ ابن وزیر الیمانی نے اپنی کتاب "ایثار الحق علی الخلق" (ص:۳۹۱) میں امام غزالیؒ سے بھی نقل کی ہے کہ کسی کو کافر کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے عقائد کفریہ ہیں، تو اگر فی الواقع اس کے عقائد میں کوئی چیز کفر نہیں، بلکہ سب عقائد ایمان کے ہیں تو گویا ایمان کو کفر کہنا لازم آیا، اور ایمان کو کفر کہنا بلاشبہ اللہ اور رسول کی تکذیب ہے، قرآنِ کریم کا ارشاد ہے:-

وَمَنْ يَّكْفُرْ بِالْاِيْمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهٗ.[6]

---

(۱) شرح صحیح مسلم للامام النوویؒ ج:۱ ص:۵۷۔

(۲) ایمان و کفر قرآن کی روشنی میں ص:۱۷ وابو حنیفة وآراؤه فی العقیدة الاسلامیة ص:۶۱۰۔

(۳) شرح صحیح مسلم للامام النوویؒ ج:۱ ص:۵۷۔

(۴) شرح مشکل الآثار کے حوالے سے جو بات یہاں نقل کی گئی ہے، یہ امام طحاویؒ کا قول ہے، جوانہوں نے اپنی کتاب "شرح مشکل الأثار" میں ذکر فرمایا ہے، ملاحظہ فرمایئے: شرح مشکل الأثار، باب بیان مشکل ما روی عنه علیه السلام فیمن قال لأخیه یا کافر. ج:۲ ص:۳۲۵۔

(۵) بحوالہ "اکفار الملحدین" ص:۶۶۔ (۶) المائدة آیت:۵۔

اس تأویل کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ جو شخص کسی مسلمان کو اس کے صحیح دینی عقائد و اعمال کی بناء پر کافر کہے، تو بلاشبہ وہ کہنے والا خود کافر ہوجائے گا، کیونکہ اس نے ایسے عقائد و اعمال کو کفر کہہ دیا جو ضروریاتِ دین میں سے ہیں، پس ضروریاتِ دین کا منکر ہونے کی وجہ سے کافر ہوجائے گا، حاصل یہ کہ یہ حدیث اس صورت کے ساتھ خاص ہے کہ "مقول لہ" کے صحیح دینی عقائد اور اقوال و اعمال کی بناء پر اسے کوئی کافر کہے اور وہ عقائد و اقوال و اعمال ضروریاتِ دین میں سے ہوں، تو اس صورت میں کفر حقیقۃً اسی پر لوٹ جاتا ہے۔

مذکورہ بالا تشریحات اور توجہات سے مندرجہ ذیل اُمور مستفاد ہوئے:-

۱- جو شخص ظاہراً مسلمان ہو اور خود کو مسلمان کہتا ہو، اس کی تکفیر میں بہت احتیاط لازم ہے۔

۲- جو شخص حقیقۃً کافر نہ ہو، اسے کافر کہنے سے قائل بعض صورتوں میں خود کافر ہوجاتا ہے، اور بعض صورتوں میں خود تو کافر نہیں ہوتا مگر کفر کے قریب پہنچ جاتا ہے (یعنی کُفْرٌ دُوْنَ کفرٍ کا مرتکب ہوتا ہے)۔

۳- کافر اس صورت میں ہوتا ہے جب مقول لہ کے صحیح دینی عقائد و اعمال جو ضروریاتِ دین میں سے ہیں، ان کی بناء پر اسے کافر کہا ہو۔

۴- اگر ان عقائد و اعمال کی بناء پر کافر نہیں کہا، بلکہ مقول لہ نے کوئی ایسا کلام کیا تھا جس کے ظاہری معنی کفر تھے، قائل نے اس کلام کی بناء پر اس کی مراد معلوم کئے بغیر اسے کافر کہہ دیا، حالانکہ مقول لہ کی مراد وہ کفریہ معنی نہیں تھے (کوئی ایسے معنی مراد تھے جو کفر نہیں) تو ایسی صورت میں مقول لہ کی تکفیر اگرچہ جائز نہ ہوگی، لیکن تکفیر کرنے والا گنہگار تو ہوگا، کافر نہ ہوگا، کیونکہ اس نے بے احتیاطی کا گناہ کیا ہے، ضروریاتِ دین میں سے کسی چیز کا انکار نہیں کیا۔

۵- اگر کسی شخص کو کسی کے متعلق غلط فہمی سے کسی عقیدۂ کفریہ کا دھوکا لگا، مثلاً اس کو خیال ہوا کہ فلاں آدمی نے معاذ اللہ کسی نبی کی توہین یا اللہ تعالیٰ کی شان میں گستاخی کی ہے (حالانکہ نہیں کی تھی) تو اس صورت میں بھی تکفیر کرنے والا بے احتیاطی، جلد بازی اور تہمت لگانے کی وجہ سے گنہگار تو ہوگا، کافر نہ ہوگا، کیونکہ اس نے ضروریاتِ دین میں سے کسی چیز کا انکار نہیں کیا۔[1]

---

(۱) ایمان و کفر قرآن کی روشنی میں ص:۷۲۔

احقر کو علامہ نوویؒ کی اور بعد میں ذکر کی گئی توجیہ کا حاصل یہ معلوم ہوتا ہے کہ مقول لہ اگر فی الواقع کفریہ عقیدہ نہیں رکھتا تو یہ تکفیر قائل پر لوٹے گی، یعنی اس تکفیر کا وبال قائل پر آئے گا، پس:

۱- اگر قائل نے مقول لہ کے ایسے عقیدۂ صحیحہ کی بناء پر کافر کہا ہے جو ضروریاتِ دین میں سے ہے، تب تو اس کا وبال قائل پر یہ ہوگا کہ وہ خود کافر ہو جائے گا، کیونکہ اس نے "ما عُلِمَ من الدین ضرورۃً" کو کفر کہہ دیا، اور:

۲- اگر ایسے عقیدہ کی بناء پر کافر نہیں کہا تو قائل کافر نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے کسی ضرورتِ دینیہ کا انکار نہیں کیا، لیکن بے احتیاطی کی وجہ سے تکفیر کا وبال ہوگا کہ وہ سخت گنہگار ہوگا۔

المسئلة الخامسة

مسئلۂ تقدیر

تقدیر پر ایمان اسلام کا ایک بنیادی عقیدہ ہے جس کے بغیر ایمان مکمل نہیں ہوتا، یہاں اِن شاء اللہ اس کی ضروری تفصیل قرآن وسنت اور عقلی دلائل کی روشنی میں بیان ہوگی۔

قدر اور قضاء

"قدْر" اور "قدَر" باب ضرب سے مصدر ہیں، دونوں کے لغوی معنی ہیں کسی شئ کی مقدار کا احاطہ کرنا، مقدار مقرر کرنا،[1] اسی کو "تقدیر" بھی کہا جاتا ہے، جس چیز کی مقدار کو مقرّر کی گئی ہو وہ مقدور ہے، اور اس کو "قدَر" بھی کہتے ہیں۔

"قضاء" کے ایک لغوی معنی ہیں پیدا کرنا،[2] قرآنِ کریم میں ارشاد ہے:-

فَقَضٰهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ.[3]

اور قضاء کے دوسرے لغوی معنی ہیں فیصلہ کرنا،[4] قرآنِ حکیم ہی میں ارشاد ہے:-

وَقَضٰی رَبُّکَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِیَّاہُ.[5]

اصطلاحِ شریعت میں "قدَر" (اور تقدیر) سے مراد اللہ جل شانہ کا علمِ اَزلی ہے جو محیط ہے کائنات کی ہر چیز کو، یعنی جو کچھ ہو چکا یا جو کچھ ہو رہا ہے یا جو کچھ آئندہ کبھی ہوگا، ان سب کا

---

(۱) لسان العرب ج:۱۱ ص:۵۷۔
(۲) لسان العرب ج:۱۱ ص:۲۰۹۔
(۳) حٰمٓ السجدۃ آیت:۱۲۔ ای خَلَقَهُنَّ.
(۴) لسان العرب ج:۱۱ ص:۲۰۹۔
(۵) الاسراء آیت:۲۳۔

اور ان کے زمانوں اور مقداروں کا وہ علمِ اَزَل سے احاطہ کئے ہوئے ہے، خواہ وہ واقعہ اچھا ہو یا بُرا، چھوٹا ہو یا بڑا، حسی ہو یا معنوی، ظاہر ہو یا باطن۔

اور اصطلاحِ شریعت میں قضاء سے مراد اس علمِ اَزَلی کے مطابق فیصلہ کرنا اور پیدا کرنا ہے[1]، پھر "قضاء" اور "قدر" ایک دوسرے کے معنی میں بھی استعمال ہوجاتے ہیں۔

ایمان بالقدر یعنی تقدیر پر ایمان

اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم ایمان لائیں اس پر کہ کائنات میں اَزَل سے جو کچھ ہوا ہے اور اب جو کچھ ہو رہا ہے، اور جو کچھ آئندہ ہوگا، چھوٹا واقعہ ہو یا بڑا، حسی ہو یا معنوی، ظاہر ہو یا باطن، اچھا ہو یا بُرا، ان سب کا علمِ قطعی وعلمِ محیط، اللہ تعالیٰ کو ہمیشہ سے ہے۔

لقولہ تعالیٰ:- "وَعِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ اِلَّا هُوَ ۭ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۭ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَّرَقَةٍ اِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِيْ ظُلُمٰتِ الْاَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَّلَا يَابِسٍ اِلَّا فِيْ كِتَابٍ مُّبِيْنٍ○"[2]

ایمان بالقضاء یعنی "قضاء" پر ایمان

اس کا مطلب یہ ہے کہ اس پر بھی ایمان لائیں کہ کائنات میں جو کچھ اَزَل سے ہوا ہے یا ہو رہا ہے، یا آئندہ ہوگا، وہ اچھا ہو یا بُرا، چھوٹا ہو یا بڑا، حسی ہو یا معنوی، ظاہر ہو یا باطن، ان سب اشیاء اور واقعات کا خالق، اللہ جل شانہ ہے، جو اپنے علمِ اَزَلی کے مطابق ہر چیز کو اپنے ارادے اور قدرتِ کاملہ سے وقتِ مقرر پر مقدارِ مقرر کے ساتھ پیدا فرماتا ہے، اس کے ارادے کے بغیر کوئی ذرّہ حرکت نہیں کرسکتا، حتیٰ کہ انسان کے تمام اچھے بُرے اعمال اور ارادے اور خیالات بھی اللہ تعالیٰ ہی کے پیدا کرنے سے پیدا ہوتے ہیں، قرآنِ حکیم نے اس کی جگہ جگہ صراحت کی ہے، چند آیات یہ ہیں:-

۱- اِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنٰهُ بِقَدَرٍ○[3]

۲- قَدْ جَعَلَ اللّٰهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا○[4]

---

(۱) القضاء والقدر فی الاسلام، للدکتور فاروق أحمد الدسوقی ج:۱ ص:۳۲۴ تا ۳۲۸۔ القضاء والقدر بین الفلسفة والدِّین، لعبدالکریم الخطیب ص:۱۵۰۔

(۲) الأنعام آیت:۵۹۔ (۳) القمر آیت:۴۹۔

(۴) الطّلاق آیت:۳۔

۳- وَاِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَآئِنُهٗ وَمَا نُنَزِّلُـهٗۤ اِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُوْمٍO [۱]

۴- وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَO [۲]

۵- اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَیْءٍ [۳]

۶- هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللّٰهِ. [۴]

۷- قُلْ لَّآ اَمْلِكُ لِنَفْسِیْ نَفْعًا وَّلَا ضَرًّا اِلَّا مَا شَآءَ اللّٰهُ [۵]

انسان کا اختیار؟

البتہ انسان کو اپنے افعال کے کرنے یا نہ کرنے کا ایک گونہ اختیار دیا گیا ہے، اسی ایک گونہ اختیار و قدرت کو سورۂ بقرہ کی آخری آیت میں ''کسب'' سے تعبیر فرمایا گیا ہے، ارشادِ باری تعالیٰ ہے:-

لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ [۶]

اور سورۂ احزاب کے آخر میں اسے ''امانت'' سے تعبیر کیا گیا ہے، ارشاد ہے:-

اِنَّـا عَـرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَّحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ .... الآية. [۷]

اسی ''کسب'' کی بناء پر انسان دین پر عمل کرنے کا مکلّف ہے، اور اسی کی بناء پر ثواب و عذاب کا مستحق ہوتا ہے، جس کا حاصل یہ ہوا کہ انسانی افعال کا خالق، اللہ تعالیٰ، اور کاسب بندہ ہے، اور ثواب و عذاب خلق پر نہیں ہوتا بلکہ ''کسب'' پر ہوتا ہے جو انسان اپنے اختیار سے کرتا ہے۔

کسب کی حقیقت؟

رہا یہ سوال کہ کسب کی حقیقت و ماہیت اور اس کی مقدار کیا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اتنا تو عقلی اور نقلی دلائل سے معلوم ہے کہ ''کسب'' خواہشِ فعل اور خلقِ فعل کے درمیان ایک گونہ قدرتِ غیر مستقلہ ہے، جو ہم کو ودیعت کی گئی ہے جس کو ہم فعل کے کرنے یا نہ کرنے میں آزادانہ طور پر استعمال کرتے ہیں، اور غیر مستقلہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ قدرت ہمارے افعال کو وجود میں لانے میں دخیل تو ہے مگر کافی نہیں، اس

---

(۱) الحِجر آیت:۲۱۔ (۲) الصّٰفّٰت آیت:۹۶۔ (۳) الزمر آیت:۶۲۔
(۴) فاطر آیت:۳۔ (۵) الأعراف آیت:۱۸۸۔ (۶) البقرة آیت:۲۸۶۔
(۷) الأحزاب آیت:۷۲۔

سے آگے اس کی حقیقت ہمیں معلوم نہیں، قرآنِ حکیم کا ارشاد ہے:-

وَمَا اُوْتِیْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِیْلًا O[1]

چونکہ اس کی حقیقت عقلِ انسانی کی رسائی سے باہر ہے، اس لئے احادیث میں مسئلۂ تقدیر کی بحث میں اُلجھنے سے منع کیا گیا ہے۔

البتہ فہم کے قریب لانے کے لئے کسب کی کچھ تفصیل یوں کی جاسکتی ہے کہ کسی فعل کے کرنے کی خواہش، غیر اختیاری طور پر اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہمارے دِل میں پیدا ہوتی ہے۔

کما فی قوله تعالیٰ: "وَمَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ یَّشَآءَ اللّٰهُ...."[2]

و کما فی قولہٖ علیه السلام: "ان قلوب بنی اٰدمَ بین اصبَعَیْنِ من اَصَابع الرحمن کقلبٍ واحدٍ یَصرّفه حیث یشاء."[3]

پھر اس خواہش پر عمل کرنے یا نہ کرنے پر انسان غور کرتا ہے، اور دونوں پہلوؤں کے درمیان موازنہ کرنے کے بعد عمل کرنے کو ترجیح دیتا ہے، پھر ارادہ کرکے اپنے اعضاء کو اس کے لئے حرکت دیتا ہے، یہاں تک کہ فعل وجود میں آجاتا ہے، اس خواہش سے لے کر فعل کے وجود میں آنے تک جتنی چیزیں ہیں ان میں سے کسی چیز کا بھی خالق انسان نہیں بلکہ اسے تو ابھی تک یہ بھی پوری طرح معلوم نہیں کہ خواہش سے لے کر فعل کے وجود میں آنے تک بدن کے کون کون سے حصوں اور کتنی اور کون کون سی باطنی قوتوں نے کام کیا ہے اور اس کام میں ان کا کتنا کتنا حصہ ہے؟ مگر یہ بات ہر انسان وجدانی اور بدیہی طور پر جانتا ہے کہ خواہش اور صدورِ فعل کے درمیان کوئی مقام ایسا ضرور آتا ہے جہاں وہ فعل کے کرنے یا نہ کرنے میں کسی ایک پہلو کو آزادانہ طور پر اختیار کرتا ہے، بس اسی اختیار کا نام "کسب" ہے، جس پر جزا وسزا مرتب ہوتی ہے، یعنی اچھے فعل کے کسب پر ثواب ملتا ہے، اور بُرے فعل کے کسب پر بندہ عذاب کا مستحق ہوتا ہے۔[4]

---

(۱) بنی اسرائیل آیت:۸۵۔

(۲) التکویر آیت:۲۹۔

(۳) صحیح مسلم کتاب القدر رقم الحدیث:۲۶۵۴۔

(۴) شفاء العلیل للامام ابن القیم، الباب السابع عشر فی الکسب والجبر .... الخ ص:۲۰۹ وأطیب الثمر فی تحقیق مسئلة القضاء والقدر، ازمولانا قاری محمد طیب صاحبؒ ص:۳۸، والقضاء والقدر فی الفلسفة والدّین ص:۱۸۵، ومسئلۂ تقدیر از علامہ شبیر احمد عثمانیؒ ص:۲۸۔

اس کی ایک نظیر

اس کی نظیر یوں سمجھئے کہ گولی بھرا ہوا پستول مجھے ملا، میں نے اس کا گھوڑا دَبادیا اور گولی چل گئی، جس سے سامنے کا آدمی مرگیا، اس گولی کے چلنے میں جتنی ظاہری اور باطنی قوّتوں نے کام کیا ہے ان کا طویل ترتیب وار سلسلہ ہے، گھوڑا دبانے سے پہلے بھی اور بعد میں بھی اور ان میں سے کسی چیز کو میں نے پیدا نہیں کیا، مگر مجھے قتل کا مجرم اس لئے قرار دیا جاتا ہے کہ اس طویل سلسلہ میں اپنی اُنگلی کی ایک خفیف حرکت کا ارتکاب میں نے کیا ہے، جس کے بغیر وہ آدمی اس پستول سے اس وقت قتل نہ ہوتا، پستول یا بارُود بنانے والے کو قاتل قرار نہیں دیا جاتا۔ اسی طرح ''کسب'' بھی اگرچہ بہت خفیف سی قدرت ہے اور وہ بھی غیر مستقل، مگر چونکہ صدورِ فعل میں اس کو اتنا دخل ضرور ہے کہ اس کے بغیر وہ فعل میرے ذریعہ میرے اختیار سے وجود میں نہ آتا، اس لئے میرے اچھے کسب پر ثواب ملتا ہے اور بُرے کسب پر عذاب ہوتا ہے۔

پس اہلِ سنت والجماعۃ کا عقیدہ ''قدرتِ کاملہ'' اور ''جبرِ محض'' کے درمیان ہے، یعنی یہ کہ انسان اپنے افعال کا نہ خالق ہے اور نہ اُن پر قادرِ مطلق، جس کی دلیلیں پیچھے قرآنِ کریم کی آیات میں آچکی ہیں، اور نہ اپنے افعال میں وہ مجبورِ محض ہے، جس کی دلیل آگے آرہی ہے، بلکہ وہ اپنے افعال میں ایک حد تک مجبور اور ایک حد تک بااختیار ہے۔ یہ عقیدہ ''جبریہ'' اور ''قدریہ'' کی افراط وتفریط یعنی انتہاء پسندی کے درمیان ''راہِ اعتدال'' ہے۔

جبریہ کا عقیدہ

جبریہ کا فرقہ وہی ہے جسے ''مـرجـئـة'' بھی کہا جاتا ہے، اور قدریہ کا فرقہ وہی ہے جسے ''معتزلة'' بھی کہا جاتا ہے۔

''جبریہ'' انسان کو اپنے افعال میں مجبورِ محض کہتے ہیں،[1] اور رعشہ کے مریض کے ہاتھ کی حرکت اور کاتب کے ہاتھ کی حرکت میں فرق نہیں کرتے، ان کا استدلال ان نصوص (آیات و احادیث) سے ہے جن سے ہم قضاء وقدر پر استدلال کرتے ہیں اور جو پیچھے آچکی ہیں، یہ مذہب بدیہی طور پر باطل ہے، اس لئے کہ رعشہ کی حرکت جو غیر اختیاری ہے، اور تندرست ہاتھ

---

(۱) أطيب الثمر ص:۳۹۔

کی حرکت اختیاری ہے، ان کے درمیان فرق نہ کرنا بداہت کے خلاف ہے، نیز قرآن وسنت کی بہت سی آیات واحادیث اس کے بطلان پر ناطق اور شاہد ہیں، مثلاً وہ تمام آیات واحادیث ان کے عقیدے کو مسترد کردینے کے لئے کافی ہیں جن میں انسان کو شرعی اَحکام کا مکلّف (ذمہ دار) ٹھہرایا گیا ہے، مثلاً ارشادِ باری ہے:-

وَاَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ. (۱)

اور ارشاد ہے کہ:-

وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰی. (۲)

اور ان کی مخالفت پر عذاب کی خبر دی گئی ہے، اگر انسان اپنے افعال میں مجبورِ محض ہوتا تو تمام شرعی اَحکام "تکلیف ما لا یطاق" میں داخل ہوجاتے، یعنی یہ لازم آتا کہ انسان کو ایسے اعمال کا ذمہ دار بنایا جارہا ہے جو اس کی قدرت میں بالکل نہیں ہیں۔

حالانکہ قرانِ حکیم نے قانونِ الٰہی یہ بتایا ہے کہ:-

لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا ط (۳)

چونکہ "مرجئۃ" جبرِ محض کے قائل ہیں یعنی انسان کو اپنے افعال میں بالکلیہ مجبور سمجھتے ہیں، شاید اسی لئے انہوں نے اچھے بُرے اعمال کو جزا وسزا میں غیر مؤثر قرار دے دیا ہے، یعنی یہاں تک کہہ دیا کہ نیک عمل کا ثواب نہیں ہوتا اور بُرے عمل پر عذاب نہیں ہوتا، تاکہ "تکلیف ما لا یطاق" یا عدل کے خلاف لازم نہ آئے، مگر ہم کہتے ہیں کہ ایمان پر ثواب اور کفر پر عذاب کے قائل تو تم بھی ہو، حالانکہ کفر وایمان بھی عمل ہیں، تمہارے مذہب پر لازم آتا ہے کہ ان میں بھی انسان مجبورِ محض ہو اور ان پر بھی ثواب وعذاب کا ہونا خلافِ عدل ہو۔

پس جو جواب تم ایمان وکفر کے بارے میں دوگے، وہی جواب ہم اچھے بُرے اعمال کے بارے میں دے دیں گے۔

---

(۱) المُزَّمِّل آیت:۲۰۔

(۲) الاسراء آیت:۳۲۔

(۳) البقرۃ آیت:۲۸۶۔

قدریہ کے دو گروہ

قدریہ کے دو گروہ تھے، ''متقدمین'' اور ''متأخرین''، متقدمین نے سرے سے یہ کہہ دیا کہ بندوں کے افعال کا علمِ اَزَلی اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت نہیں بلکہ جب افعال واقع ہوجاتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کو ان کا علم ہوتا ہے، نیز بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہے، اللہ تعالیٰ ان افعال کا خالق نہیں، خلاصہ یہ کہ انہوں نے بندوں کے افعال کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے علمِ اَزَلی کی بھی نفی کردی اور خلق کی بھی (یعنی قضاء وقدر دونوں کی نفی کردی)۔ متقدمین کا مذہب چونکہ بدیہی طور پر باطل اور صریح کفر تھا اور اُن تمام آیاتِ قرآنیہ کا کھلا انکار تھا جو پیچھے آچکی ہیں، اس لئے ان کی تکفیر کی گئی، اور یہ مذہب زیادہ نہ چل سکا، جلد فنا ہوگیا۔[1] ''معبد جُهنی'' جس کا ذکر صحیح مسلم کی پہلی حدیث کی سند کے درمیان آیا ہے وہ متقدمین ہی کا سرگروہ تھا، ان کی دلیل بنیادی طور پر وہی تھی جو آگے متأخرین کی طرف سے آرہی ہے، اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:-

اَلْقَدَرِيَّةُ مَجُوْسُ هٰذِهِ الْاُمَّةِ.[2]

متقدمین چونکہ قدر اور قضاء دونوں کی نفی کرتے تھے، اور اس کی وجہ یہ بتاتے تھے کہ اللہ تعالیٰ بس خالق الخیر ہے، خالق الشر نہیں ہوسکتا، اس لئے یہ حدیث پوری طرح متقدمین ہی پر صادق آتی ہے، کیونکہ قدریہ تو حقیقۃً متقدمین ہی ہیں، متأخرین چونکہ قدر کے منکر نہیں، صرف قضاء کے منکر ہیں جیسا کہ آگے آرہا ہے، اس لئے ''قدریہ'' کا لفظ ان پر حقیقۃً صادق نہیں آتا، اگرچہ متقدمین کے عقیدے کے ایک جزء یعنی قضاء میں پیروی کی وجہ سے عرفاً یا مجازاً یہ بھی ''قدریہ'' کہلاتے ہیں۔

متأخرین بندوں کے افعال سے متعلق اللہ تعالیٰ کے علمِ اَزَلی کے تو قائل ہیں، مگر اللہ تعالیٰ سے خلق الشر کی نفی کرتے ہیں (جس میں انسان کے بُرے اعمال بھی داخل ہیں)، یعنی وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ شر کا خالق نہیں، اور بندے کے اعمال چونکہ خیر بھی ہوتے ہیں اور شر بھی، لہٰذا بندہ کے اعمال کا خالق اللہ تعالیٰ نہیں، بلکہ بندہ ہی اپنے اعمال وافعال کا خالق ہے۔

---

(۱) فتح الملهم ج:۱ ص:۴۶۳ و المفهم ج:۱ ص:۱۳۲۔

(۲) مشكوة المصابيح، كتاب الايمان، باب الايمان بالقدر، رقم الحديث: ۱۰۷۔ نیز اس حدیث کی تفصیلی تخریج آگے ص:۲۳۵ پر آرہی ہے۔

ان کی دلیل

دلیل میں متقدمین اور متأخرین دونوں یہ کہتے ہیں کہ اگر افعالِ عباد کا خالق اللہ تعالیٰ کو مانا جائے تو اس سے دو خرابیاں لازم آئیں گی، ایک یہ کہ ان افعال پر جزاء وسزا کا دیا جانا عدل کے منافی ہوگا، کیونکہ جب بندہ اپنے افعال کا خالق نہیں تو اسے اِن افعال پر جزاء وسزا کیوں ہو؟

اور دوسری خرابی یہ کہ چونکہ افعال بعض خیر ہیں، بعض شر، تو اگر ان کا خالق اللہ تعالیٰ کو مانا جائے تو خلق الشر کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوجائے گی، یعنی اللہ تعالیٰ کو شر کا خالق ماننا پڑے گا، حالانکہ خلق الشر بھی شر ہے، تو اللہ تعالیٰ کا شر سے متصف ہونا لازم آئے گا۔

ہمارا جواب

ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ پہلی خرابی ہمارے مذہب پر نہیں بلکہ جبریہ کے مذہب پر لازم آتی ہے، اس لئے کہ ہم انسان کو اپنے افعال کا ''کاسب'' قرار دیتے ہیں اور جزاء وسزا ''کسب'' پر ہوتی ہے، نہ کہ خلق پر، اور ''کسب'' انسان کی اختیاری چیز ہے، لہٰذا ''تکلیف ما لا یطاق'' یا ظلم لازم نہ آیا۔

دوسری خرابی کے تین جواب ہیں:-

۱- پہلا جواب یہ کہ ہے ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ''شر'' پیدا کرنے سے اللہ تعالیٰ کا ''شر'' سے متصف ہونا لازم آتا ہے، اس لئے کہ ہر ''شر'' کی دو حیثیتیں ہیں، ایک حیثیت سے وہ ''شر'' ہے، دوسری حیثیت سے وہ شر بھی ''خیر'' ہے، اس حیثیت سے کہ ''شر'' اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے اور اس کے پیدا کرنے میں بہت سی حکمتیں ہیں، یہ شر ''خیر'' ہے، اور اس حیثیت سے کہ اس شر کا ''کسب'' معصیت ہونے کے باوجود انسان کرتا ہے، یہ ''شر'' ہے، مثلاً کفر ''شر'' ہے، لیکن اس کے پیدا کرنے میں اللہ تعالیٰ کی بہت سی حکمتیں ہیں، مثلاً اپنی قدرتِ کاملہ کا اظہار کہ وہ ایمان و کفر دونوں متضاد چیزوں کو پیدا کرنے پر قادر ہے، اور مثلاً بندوں کا امتحان وغیرہ، اس حیثیت سے یہ ''خیر'' ہے، یا مثلاً بیت الخلاء ایک بہت گندی جگہ ہے، اس حیثیت سے یہ ''شر'' ہے، لیکن کوئی عالیشان مکان اس سے خالی ہو تو اسے مکمل نہیں کہا جاسکتا، اور اس کے بغیر گھر کی افادیت مکمل نہیں ہوتی، اس حیثیت سے بیت الخلاء بھی ''خیر'' ہے۔[1]

(۱) مسئلۂ تقدیر، از علامہ شبیر احمد عثمانیؒ ص: ۳۹، ۴۰۔

اسی طرح اللہ جل شانہ نے اس دُنیا کو خیر و شر پر مشتمل کیا ہے تا کہ متضاد اشیاء پیدا کرنے کی قدرت کا اظہار ہو، تو جس طرح بیت الخلاء بنانے والا گندی چیز بنانے کے باوجود گندا یا بُرا نہیں کہلاتا اسی طرح ''شر'' پیدا کرنے سے اللہ جل شانہ کا ''شر'' سے متصف ہونا لازم نہیں آتا۔

خلاصہ یہ کہ ''شر'' بندوں کے کسب کے اعتبار سے ''شر'' ہی ہے، اور اللہ تعالیٰ کی تخلیق کے اعتبار سے وہ خیر ہے، پس ''کسبِ شر'' مذموم ہے، اور ''خلقِ شر'' محمود۔

۲- دوسرا جواب یہ ہے کہ ابلیس اور جہنم بھی ''شر'' ہیں، جن کو اللہ تعالیٰ نے پیدا فرمایا ہے، اور یہ دونوں باتیں تم بھی مانتے ہو، پس اگر خلق الشر ''شر'' ہے تو (نعوذ باللہ) اللہ تعالیٰ کا ''شر'' سے متصف ہونا تمہارے مذہب پر بھی لازم آ گیا، **فما هو جوابكم، فهو جوابنا۔**

یہ دونوں جواب متاخرین اور متقدمین دونوں کے لئے کافی ہیں۔

۳- تیسرا جواب جو صرف متاخرین کو دیا جاتا ہے ہماری طرف سے یہ ہے کہ جو اعتراض آپ نے ہمارے مذہب پر کیا ہے وہ تو آپ کے مذہب پر بھی لازم آتا ہے، اس لئے کہ انسان جو گناہ کرتا ہے جب اللہ تعالیٰ کو اَزَل سے ان کا علم ہے، تو اب ہم پوچھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انہیں روکنے پر قادر ہے یا نہیں؟ اگر نہیں، تو اللہ تعالیٰ کا (نعوذ باللہ) عجز لازم آئے گا، جو یقیناً باطل ہے، اور اگر قادر ہے تو ان معاصی کو روکتا کیوں نہیں؟ بلکہ ان جرائم کے لئے پورے آلات، قوّت اور وسائل مہیّا کرتا ہے، تو یہ گناہ میں مدد کرنا ہوا، اور گناہ میں مدد کرنا بھی ''شر'' ہے، تو اللہ تعالیٰ کا (نعوذ باللہ) شر سے متصف ہونا خود تمہارے مذہب پر لازم آ گیا، تم نے کروڑوں خالق بھی تجویز کئے اس کے باوجود سوال وہیں کا وہیں رہا، کسی نے خوب کہا ہے ؎

دوستیٔ بے خبر چوں دشمنی ست
حق تعالیٰ زیں چنیں خدمت غنی ست [1]

اسی لئے متاخرینِ قدریہ کے بارے میں حضرت امام شافعیؒ کا ارشاد ہے کہ:-

اِنْ سَلَّمَ الْقَدَرِيُّ الْعِلْمَ خُصِمَ. [2]

یعنی جب ان متاخرینِ قدریہ نے بندوں کے افعال کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے علمِ اَزَلی (تقدیر) کو مان لیا تو اللہ تعالیٰ سے خلقِ شر کی نفی پر جو دلیل انہوں نے پیش کی تھی وہ

---

(۱) الاكسير في اثبات التقدير ص:۳۳۔

(۲) مسئلۂ تقدیر از علامہ شبیر احمد عثمانیؒ ص:۱۸، و فتح الملهم ج:۱ ص:۴۶۳۔

ہمارے اس جواب سے ٹوٹ جائے گی جو ابھی ہم نے (تیسرے نمبر پر) ذکر کیا ہے۔

پس معلوم ہوا کہ اتصاف بالشر کی خرابی سے بچنے کا صحیح راستہ وہی ہے جو اہل السنۃ والجماعۃ نے اختیار کیا کہ خلق الشر سے اتصاف بالشر لازم نہیں آتا، کیونکہ وہ خلق الشر بھی متعدد حکمتوں پر مبنی ہے، کوئی نہایت ماہر مصوّر کسی بدصورت انسان کی تصویر بنائے تو اس سے مصوِّر کا غیر ماہر یا بدصورت یا بدذوق ہونا لازم نہیں آتا۔

جبریَّہ کی طرف سے ایک اعتراض

جبریہ کی طرف سے سوال ہوسکتا ہے کہ بندہ اللہ جل شانہ کے علمِ اَزَلی کے خلاف کسب کرسکتا ہے یا نہیں؟ اگر کرسکتا ہے تو علمِ اَزَلی کا غلط ہونا لازم آئے گا، اور اگر نہیں کرسکتا تو بندہ مجبورِ محض ہوگیا اور عقیدۂ جبریہ ثابت ہوگیا۔

اس کا جواب

جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علمِ اَزَلی بندوں کے سلبِ اختیار کو مستلزم نہیں، اس لئے کہ اس علمِ اَزَلی میں جہاں یہ موجود ہے کہ مثلاً زید فلاں وقت چوری کرے گا، وہیں یہ بھی موجود ہے کہ وہ چوری اپنے اختیار اور کسب سے کرے گا، معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا علمِ اَزَلی بندوں کے کسب و اختیار کے منافی نہیں۔

ورنہ اگر علمِ اَزَلی کو اختیار کے منافی قرار دیا جائے تو خود اللہ جل شانہ کا (نعوذ باللہ) مجبورِ محض ہونا لازم آجائے گا، کیونکہ اللہ جل شانہ کو اَزَل سے یہ علم ہے کہ آئندہ اللہ تعالیٰ کس کس وقت میں کیا کیا فعل فرمائے گا، اب ہم پوچھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فعل اس کے علمِ اَزَلی کے خلاف ہوسکتا ہے یا نہیں؟ اگر ہوسکتا ہے تو آپ کے زعم کے مطابق جہل لازم آتا ہے (یعنی اللہ تعالیٰ کے علمِ اَزَلی کا غلط ہونا لازم آتا ہے)، اگر قادر نہیں تو عجز لازم آتا ہے، اور یہ دونوں باطل ہیں، معلوم ہوا کہ علمِ اَزَلی، سلبِ اختیار کو مستلزم نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے علمِ اَزَلی میں یہ ہے کہ وہ آئندہ فلاں فلاں چیزیں اپنے کامل اختیار سے پیدا فرمائے گا۔

خلاصہ یہ کہ افعالِ عباد کے بارے میں جو علم اللہ تعالیٰ کو اَزَل سے ہے اس میں یہ بھی ہے کہ وہ افعال انسان اپنے اختیار (کسب) سے کرے گا، لہٰذا اللہ تعالیٰ کا علمِ اَزَلی انسان کے کسب و اختیار کے منافی نہ ہوا۔

جبریّہ کا ایک اور سوال

اگر سوال کیا جائے کہ بندوں کے افعال کے ساتھ اللہ جل شانہ کا صرف علمِ اَزَلی ہی متعلق نہیں ہوتا، بلکہ ارادہ بھی متعلق ہوتا ہے، چنانچہ بندہ کا کوئی فعل اللہ تعالیٰ کے علمِ اَزَلی اور ارادے کے خلاف نہیں ہوسکتا، اور مسئلۂ قضاء وقدر کی حقیقت بھی یہی ہے، پس اس پر جبریّہ کہہ سکتے ہیں کہ جب بندہ کا کوئی فعل اللہ تعالیٰ کے ارادے کے خلاف نہیں ہوسکتا، تو پھر بندے کا مجبورِ محض ہونا لازم آیا، اور مذہبِ جبریّہ ثابت ہوگیا؟

اس کے دو جواب

اس کے دو جواب ہیں، ایک الزامی، ایک تحقیقی۔

الزامی جواب یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے ارادے سے بندے کے کسب و اختیار کی نفی لازم آتی ہے تو ظاہر ہے کہ ارادۂ الٰہیہ خود اللہ تعالیٰ کے افعال سے بھی متعلق ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل اللہ کے ارادے کے خلاف نہیں ہوتا، تو لازم آتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کا بھی اختیار اپنے افعال پر باقی نہ رہے، یعنی اپنے جس فعل کا ارادہ، اللہ تعالیٰ نے کرلیا اب وہ اس کے خلاف نہ کرسکے، **فما ھو جوابکم فھو جوابنا**۔ معلوم ہوا کہ بندوں کے افعال کے ساتھ ارادۂ الٰہیہ کے تعلق سے بھی بندوں کے اختیار کی نفی نہیں ہوئی۔

تحقیقی جواب کہ وہی درحقیقت اس مسئلہ کا راز ہے، یہ ہے کہ ارادۂ الٰہیہ کا تعلق افعالِ عباد کے محض وقوع ہی سے نہیں بلکہ ایک قید کے ساتھ ہے، یعنی "وقوع باختیارِ عباد" پس جب ارادۂ الٰہیہ کا تعلق، اس ارادہ کی ہوئی چیز کے وجوب کو مستلزم ہے، تو اس سے تو بندوں کا اختیار اور مؤکد ہوگیا، نہ کہ وہ معدوم ہوگیا، یعنی اللہ تعالیٰ نے بندے کے کسی فعل کو پیدا کرنے کا جو ارادہ فرمایا ہے وہ ارادہ صرف اس فعل کو وجود میں لانے ہی کا نہیں، بلکہ اس کا بھی ہے کہ بندے کے اس فعل کو اس بندے کے کسب و اختیار کے ساتھ وجود میں لائیں گے۔[1]

اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ بندوں کے افعال کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے ارادے کا متعلق ہونا بندوں کے اختیار کو سلب نہیں کرتا، بلکہ اُسے اور ثابت کرتا ہے۔

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندے کو کسب و اختیار کی قدرت دے کر پیدا

---

(۱) الانتباهات المفيدة ص:۶۵، ۶۶۔

فرمایا، ساتھ ہی انبیاء کرام علیہم السلام کے ذریعہ اپنے اَوامر و نواہی (اَحکام) بھی بندے کو بتائے کہ اس کسب کو فلاں فلاں کام میں استعمال کرنا جس کے نتیجہ میں ثواب دوں گا، فلاں فلاں میں استعمال نہ کرنا ورنہ سزا دوں گا، مگر اللہ جل شانہ کو اَزَل سے معلوم تھا کہ زید اپنے کسب کو فلاں فلاں نیک کاموں میں استعمال کرے گا، اور میں اس کے کسب کے مطابق ان افعال کو اپنے ارادے اور قدرتِ کاملہ سے پیدا کردوں گا، اور کسب کا ثواب دون گا، اور خالد اپنے کسب کو فلاں فلاں گناہوں میں استعمال کرے گا اور میں اس کے کسب کے مطابق وہ معاصی اپنے ارادے سے پیدا کردوں گا اور اسے کسب کی سزا دوں گا، یہ نوشتۂ تقدیر ہوا۔ اور تقدیر کے مطابق اللہ تعالیٰ نے مذکورہ بالا سب اُمور کا ارادہ بھی فرمالیا، پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے اس علمِ اَزَلی کے مطابق زید کے کسب کی بناء پر اس کے اعمالِ صالحہ اپنے ارادے اور قدرتِ کاملہ سے پیدا فرمادیئے، اور زید کو ان کا ثواب دیا، اور خالد کے کسب کی بناء پر اس کے اعمالِ بد اپنے ارادے اور قدرتِ کاملہ سے پیدا فرمادیئے اور خالد کو اس کسب کی سزا دی۔

اس تفصیل سے خوب واضح ہوگیا کہ اہل السنۃ والجماعۃ کے مذہب میں نہ اللہ جل شانہ کے علمِ اَزَلی میں کوئی کمی آئی، نہ قدرتِ کاملہ میں، نہ ارادۂ الٰہیہ کے خلاف کوئی فعل وجود میں آیا، نہ اللہ تعالیٰ کا ''شر'' سے متصف ہونا لازم آیا، نہ انسان اپنے افعال میں مجبورِ محض ہوا، نہ قادرِ مطلق، نہ تکلیف ما لا یُطاق لازم آئی، نہ عدل کے منافی کوئی کام ہوا، نہ انسان خالق بنا، بلکہ وہ خود بھی مخلوق رہا اور اس کے افعال بھی، یعنی ہر چیز اپنے اپنے مقام پر، اپنے اپنے درجہ میں رہی۔

خلاصہ کسب کی بحث کا یہ ہے کہ انسان کے تمام اچھے بُرے افعال، اللہ تعالیٰ کی قضاء و قدر کے مطابق ہونے کے باوجود بندہ کے کسب و اختیار کے ساتھ ہوتے ہیں۔

کسب کے بارے میں ایک ضروری وضاحت

یہ بات پیچھے تفصیل سے آچکی ہے کہ بندہ کا کسب ایک قسم کی خفیف سی قدرتِ غیر مستقلّہ ہے جو فعل کو پیدا نہیں کرتی اور اس کو وجود میں لانے کے لئے کافی بھی نہیں، اَب یہاں اتنی بات اور واضح ہوجانی ضروری ہے کہ یہ ''خفیف سی غیر مستقل قدرت'' ہمارے افعال کو وجود بخشنے میں دخل تو رکھتی ہے مگر تاثیر بالکل نہیں رکھتی، یعنی یوں نہیں ہے کہ انسان کے فعل کو وجود میں لانے کے لئے کچھ اثر انسان کے کسب کا ہوتا ہے اور کچھ اثر اللہ تعالیٰ کے ارادے کا،

اور یہ دونوں اثر مل کر فعل کو وجود میں لاتے ہوں، ایسا ہرگز نہیں ہے، کیونکہ کائنات کی ہر چیز کو اور ہر چیز کی ہر حرکت کو وجود بخشنے میں مؤثر تو صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کا ارادہ اور اس کا خلق ہے، مؤثر ہونے میں اُس کا کوئی شریک نہیں ہوسکتا، ورنہ (نعوذ باللہ) شرک لازم آجائے گا۔ البتہ اللہ جل شانہ کا ارادہ اور خَلق انسان کے کسب (اختیار) کے ساتھ متصل ہوتا ہے، یعنی اللہ جل جلالہٗ کے ارادے اور انسان کے فعل کے درمیان انسان کا کسب واسطہ بن جاتا ہے، بس اسی اقتران وتوسط کا نام ''کسب'' ہے۔ چنانچہ شیخ اشعریؒ کے الفاظ یہ ہیں کہ: ''کسب محض ایک اقتران ہے۔''(۱) اور اسی اقتران واتصال کی بناء پر بندے کو جزاء وسزا ہوتی ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ اللہ ربّ العالمین اپنے بندوں کے جسم اور اعضاء میں بہت سی حرکتیں اور افعال تو ایسے پیدا فرماتا ہے کہ اُن میں بندوں کے کسب و اختیار کو کوئی دخل نہیں ہوتا، یعنی اُن حرکتوں اور افعال کو اللہ تعالیٰ بندوں کے کسب و اختیار کے واسطے کے بغیر پیدا فرماتا ہے، مثلاً دِل کی دھڑکن، نبض کی حرکت، رعشے کے مریض کے ہاتھ کی حرکت، سخت سردی سے جسم میں لرزہ وغیرہ، یا مثلاً سوتے سوتے بولنا یا چلنا، جیسا کہ بعض لوگوں سے ہوجاتا ہے، بندے کی اِن غیراختیاری حرکات اور افعال پر شریعت میں کوئی ملامت بھی نہیں، اور ان پر آخرت میں جزا وسزا بھی اسی لئے نہیں ہوتی کہ اللہ تعالیٰ نے یہ قانون بنا رکھا ہے کہ وہ کسی بندے کو ایسی چیز کا ذمہ دار نہیں ٹھہراتا جو اُس کی قدرت میں بالکل نہیں۔

اور اللہ رَبُّ العالمین اپنے بندوں کے کچھ افعال ایسے پیدا فرماتا ہے کہ اُن میں بندوں کے کسب و اختیار کو دخل ہوتا ہے، یعنی بندوں کا کسب، اللہ تعالیٰ کے ارادے اور وجودِ فعل کے درمیان واسطہ بنتا ہے، اور بندوں کو جزا یا سزا صرف ایسے ہی افعال پر ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ انسان سے جو غلطی بھول چوک سے ہوجائے اُس پر آخرت میں کوئی سزا نہیں، کیونکہ اس میں انسان کا کسب و اختیار بیچ میں نہیں آیا۔

خلاصہ یہ کہ بندوں کے جن افعال پر جزا یا سزا ہوتی ہے وہ وہی ہیں جن کو اللہ تعالیٰ بندوں کے کسب و اختیار کے مطابق پیدا فرماتا ہے، اگرچہ اُن افعال کے پیدا ہونے میں اس کسب و اختیار کی اپنی کوئی تأثیر نہیں۔

---

(۱) مسئلۂ تقدیر از علامہ شبیر احمد عثمانیؒ

اس کی نظیر یوں سمجھئے! کہ مجھے ایک کار چلانے کے لئے دی گئی، مگر اس گاڑی کے تمام آلات جو ڈرائیور استعمال کرتا ہے، یعنی سلف، ایکسیلیٹر، کلچ، گیئر، اسٹیرنگ، بریک، لائٹوں کے سوئچ وغیرہ ناکارہ ہیں، یعنی گاڑی ان کی کسی حرکت سے ذرّہ برابر جُنبش نہیں کرتی اور ان کا کوئی اثر قبول نہیں کرتی، مجھے یہ گاڑی چلانے کے لئے ڈرائیور کی سیٹ پر بٹھادیا گیا، برابر کی سیٹ پر اس کا مالک بیٹھا ہے جو اس پوری گاڑی کا مُوجد اور صانع ہے، اس نے اس کار میں یہ عجیب و غریب صنعت رکھی ہے کہ جتنے آلات ڈرائیور استعمال کرنا چاہتا ہے جو درحقیقت معطّل ہیں، ان تمام آلات کی حرکات کو اس نے اپنے ارادے کے تابع کیا ہوا ہے، جب ڈرائیور اپنے سامنے کے آلات میں سے کوئی آلہ گھمانا چاہتا ہے تو مالک اُس آلے کو گھما دیتا ہے اور اس آلہ سے متعلق اُس عمل کو اپنے ارادے سے پیدا کردیتا ہے جو ڈرائیور کو مطلوب تھا، غرض اسی طرح گاڑی چلتی رہتی ہے، کبھی دائیں مڑتی ہے، کبھی بائیں، کبھی آہستہ چلتی ہے، کبھی تیز، غرض اس گاڑی کی ہر حرکت کے لئے ڈرائیور اپنے وہ بیکار آلات گھمانا تو ضرور چاہتا ہے مگر گاڑی یا اس کے آلات کی کسی حرکت میں اس کے عمل کا کوئی اثر نہیں، بلکہ گاڑی کا مالک ہی گاڑی کو وہ حرکت دے دیتا ہے جو ڈرائیور کو مطلوب ہے، بس ایک اتصال اور معیت ہے جو ڈرائیور کی غیر مؤثر حرکات اور مالک کی مؤثر تدبیر میں پائی جارہی ہے۔

مالک نے ڈرائیور کو بتا رکھا ہے کہ گاڑی میں جن حرکات کا تم کسب کروگے وہ تم تو پیدا نہ کرسکو گے مگر میں چاہوں گا تو پیدا کرتا رہوں گا، خواہ وہ حرکات ٹریفک کے قوانین کے موافق ہوں یا خلاف، موافق ہوئیں تو تم سلامتی میں رہوگے، مخالف ہوئیں تو نقصان اُٹھاؤگے، یعنی موافقت پر تمہیں انعام دوں گا اور مخالفت پر سزا دوں گا، نیز ٹریفک کے قوانین بھی اسے اچھی طرح مالک نے بتلادیئے ہیں، تو اس پوری کاروائی کا مقصد یہ ہے کہ ڈرائیور اپنی قدرت کو ہیچ سمجھے اور مالک کی قدرتِ کاملہ کا مشاہدہ کرے، اس کے بنائے ہوئے قوائین کی پابندی کرے، اور اس کی اطاعت کا امتحان لیا جائے، اطاعت پر اسے انعام ملے اور مخالفت پر سزا، اگرچہ ڈرائیور کی حرکات اس موافقت و مخالفت میں مؤثر نہ تھیں بلکہ مؤثر مالک کی تدبیر ہی تھی، لیکن ڈرائیور نے جن غیر مؤثر حرکات کو اختیار کیا تو اس اختیار پر مالک نے اسے مجبور نہیں کیا تھا، لہٰذا گاڑی کی یہ حرکات جو ڈرائیور کے آزادانہ اختیار کے ساتھ وجود میں آئیں، ان پر جزاء وسزا کا ترتب، منافئ عدل نہیں ہوسکتا، اسی طرح انسان کا کسب اللہ جل شانہ کے ارادے اور خلق کے

ساتھ ملا ہوا ہے، اور کسب کے فی نفسہٖ غیر مؤثر ہونے کے باوجود اس پر جزاء وسزا کا ترتب ہوتا ہے، اچھے کسب پر جزا ملتی ہے، بُرے کسب پر سزا۔ واللہ المستعان۔

تقدیرِ معلّق اور تقدیرِ مُبرَم

سوال:- "یَمْحُوا اللّٰہُ مَا یَشَآءُ وَیُثْبِتُ ۚ وَعِنْدَہٗٓ اُمُّ الْکِتٰبِ O"[1] اس آیتِ کریمہ سے معلوم ہوا کہ کائنات میں جو کچھ ہوتا ہے وہ ازل سے قطعی اور حتمی طور پر ایسا طے شدہ نہیں ہے کہ اس میں تبدیلی نہ ہوتی ہو، بلکہ اللہ تبارک وتعالیٰ اپنی مرضی سے اس میں ترمیم فرماتے رہتے ہیں یعنی تقدیر میں تغیر وتبدل ہوتا رہتا ہے۔ اس بات کی تائید مندرجہ ذیل وجوہ سے بھی ہوتی ہے:

۱- قرآنِ کریم اور احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ بیماری میں علاج کرنا چاہئے اور دواؤں میں شفاء ہے، چنانچہ قرآنِ کریم میں شہد کے بارے میں فرمایا گیا کہ: "فِیْہِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ"[2] اور بہت سی احادیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف امراض کا علاج اور دوائیں تجویز فرمائی ہیں، اور بعض احادیث میں پرہیز کی ہدایت بھی دی گئی ہے۔

۲- بہت سی احادیثِ صحیحہ سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض اعمال سے انسان کی عمر اور رزق بڑھ جاتے ہیں، بعض سے گھٹ جاتے ہیں، صحیح بخاری کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ صلۂ رحمی عمر میں زیادتی کا سبب بنتی ہے[3]، اور مسندِ احمد کی روایت میں ہے کہ بعض اوقات آدمی کوئی ایسا گناہ کرتا ہے کہ اس کے سبب رزق سے محروم کردیا جاتا ہے، اور ماں باپ کی خدمت واطاعت سے عمر بڑھ جاتی ہے۔

۳- مسند احمد کی اسی حدیث میں ہے کہ: اور تقدیرِ الٰہی کو کوئی چیز سوائے دُعا کے ٹال نہیں سکتی۔[4]

ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو عمر یا رزق وغیرہ کسی کی تقدیر میں لکھ دیئے ہیں وہ بعض اعمال کی وجہ سے کم یا زیادہ ہوسکتے ہیں، اور دُعا کی وجہ سے بھی تقدیر بدلی جاسکتی ہے، اور کسی کی تقدیر میں اگر بیماری یا شفاء لکھ دی ہے تو دواء اور بدپرہیزی سے اُس میں

---

(۱) الرعد آیت:۳۹۔ (۲) النحل آیت:۶۹۔

(۳) صحیح البخاری، کتاب الأدب، باب من بسط لہٗ بصلۃِ الرحم، رقم الحدیث: ۵۶۳۹۔

(۴) مسند أحمد بن حنبل، مسند ثوبان، رقم الحدیث: ۲۲۴۴۰، ۲۲۴۶۶، ۲۲۴۹۱۔

تبدیلی ہوسکتی ہے۔

جبکہ دوسری نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ تقدیر میں تبدیلی نہیں ہوتی، کما قال اللہ تعالیٰ:-

۱- لَا تَبْدِيْلَ لِكَلِمٰتِ اللّٰهِ ؕ[1]

۲- فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا ۚ[2]

جواب

تقدیر کی دو قسمیں ہیں:

۱-تقدیرِ مُعَلَّق. ۲-تقدیرِ مُبْرَم.

تقدیرِ مُعَلَّق

تقدیرِ معلق کا مطلب یہ ہے کہ تقدیر میں بسا اوقات کوئی نتیجہ کسی شرط پر معلَّق ہوتا ہے، اگر وہ شرط پائی جائے تو نتیجہ پایا جائے گا، اور وہ شرط نہ پائی جائے تو وہ نتیجہ بھی نہ پایا جائے گا، اس طرح کی تقدیر کو "تقدیرِ مُعَلَّق" کہتے ہیں۔ مثال کے طور پر لوحِ محفوظ میں لکھا ہوا ہے اور اللہ کے علم میں ہے کہ اگر فلاں شخص نے فلاں وقت میں اتنی مقدار میں فلاں دواء استعمال کی تو شفاء ہوگی ورنہ نہیں ہوگی، اسی طرح کسی طالبِ علم کے بارے میں تقدیرِ معلق میں لکھا ہوا ہے کہ اگر اس نے سبق کا مطالعہ کیا، تکرار کیا، تقویٰ اختیار کیا اور اللہ تعالیٰ سے دُعا بھی کرتا رہا تو اس کو علم ملے گا، ورنہ نہیں ملے گا۔

تقدیرِ مُبْرَم

تقدیرِ مبرم قطعی اور حتمی ہوتی ہے، اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، اس میں آخری نتیجہ لکھا ہوا ہوتا ہے، مثلاً کسی شخص کی تقدیرِ مبرم میں لکھا ہوا ہے کہ فلاں کو اس دواء سے شفا ہوگی، اور دوسرے شخص کی تقدیرِ مُبرم میں لکھا ہے کہ اُسے شفاء نہیں ہوگی۔

اب سمجھئے کہ تقدیرِ معلق میں لکھا تھا کہ اگر فلاں شخص، فلاں دواء، فلاں وقت اتنی مقدار میں استعمال کرے گا تو شفاء ملے گی ورنہ نہیں، یا طالبِ علم کے متعلق لکھا تھا کہ اگر وہ مطالعہ و تکرار کرے گا اور تقویٰ بھی اختیار کرے گا تو اس کو علم ملے گا ورنہ نہیں۔ مگر اللہ تعالیٰ چونکہ علام الغیوب ہیں، وہ اَزَل سے جانتے ہیں کہ فلاں شخص وہ شرائط پوری کرے گا یا نہیں؟ مثلاً اُس

---

(۱) یونس آیت:۶۴۔ (۲) فاطر آیت:۴۳۔

طریقے سے دواء استعمال کرے گا یا نہیں؟ یا طالبِ علم اُن باتوں پر عمل کرے گا یا نہیں؟ اس کا جو نتیجہ ہونا تھا، اللہ تعالیٰ نے اس کو لکھ رکھا ہے، اس کو ''تقدیرِ مبرم'' کہتے ہیں، اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔

حاصلِ کلام یہ کہ وہ تمام نصوص جن سے معلوم ہوتا ہے کہ تقدیر میں تغیر وتبدل ہوتا ہے اس سے مراد ''تقدیرِ معلق'' ہے، اور جن نصوص سے معلوم ہوتا ہے کہ تقدیر میں کوئی تغیر نہیں ہوتا اس سے مراد ''تقدیرِ مبرم'' ہے۔

چنانچہ سورۃ الرعد کی مذکورہ بالا آیت میں جو فرمایا گیا ہے کہ: ''یَمْحُوا اللّٰهُ مَا یَشَآءُ وَیُثْبِتُ'' اس کا تعلق ''تقدیرِ معلق'' سے ہے، یعنی محو واثبات (مٹانا اور باقی رکھنا) ''تقدیرِ معلق'' میں ہوتا ہے، لیکن اسی آیت کے آخری جملہ: ''عِنْدَهٗ اُمُّ الْكِتٰبِ'' (اصل کتاب، یعنی لوحِ محفوظ جس میں کوئی تغیر وتبدل نہیں ہوسکتا) نے بتلا دیا کہ اس ''تقدیرِ معلق'' کے اُوپر ایک ''تقدیرِ مبرم'' ہے جو ''اُمُّ الْكِتٰبِ'' میں لکھی ہوئی اللہ کے پاس ہے، وہ صرف علمِ الٰہی میں ہے۔ اس میں وہ نتائج لکھے ہوئے ہیں جو شرائط اعمال یا دُعاء یا علاج اور پرہیز کے بعد آخری نتیجہ کے طور پر ہوتے ہیں، اسی لئے وہ محو واثبات اور کمی بیشی سے بالکل بری ہے۔[1]

مسئلہ تقدیر کا آسان خلاصہ ایک نظر میں

مسئلہ تقدیر کا خلاصہ تین باتیں ہیں، اور تینوں بالکل واضح ہیں، ان کو یاد رکھا جائے تو پورا مسئلہ آسان ہوجاتا ہے، وہ تین باتیں یہ ہیں:

۱- ایک یہ کہ انسان اپنے اعمال و افعال اور تمام حرکات میں مکمل طور پر مجبور نہیں، کیونکہ اگر بالکل مجبور مانا جائے تو لازم آئے گا کہ انسان اپنے افعال کو انجام دینے میں اپنے اعضاء کو جو حرکت دیتا ہے اس حرکت میں اور جمادات (پتھروں وغیرہ) کی حرکت میں کوئی فرق نہ ہو، اسی طرح رعشہ کے مریض کے ہاتھ کی حرکت اور تندرست ہاتھ کی حرکت میں کوئی فرق نہ ہو، حالانکہ پہلی حرکت غیر اختیاری اور دوسری حرکت اختیاری ہے، دونوں حرکتوں میں فرق اتنا واضح ہے کہ اس کا انکار بداہت کا انکار ہے، کوئی ذی ہوش اس کا انکار نہیں کرسکتا۔

(۱) تفسیر معارف القرآن ج:۵ ص:۲۱۵، ۲۱۶۔ بزیادۃ تصرف و ایضاح. (من الأستاذ حفظهم الله).

۲- دوسری بات یہ ہے کہ انسان اپنے افعال و اعمال اور حرکات میں قادرِ مطلق بھی نہیں، کیونکہ اگر قادرِ مطلق ہوتا تو اپنی کسی خواہش اور ارادے میں ناکام نہ ہوتا، حالانکہ وہ کتنی ہی خواہشات اور ارادوں کو پوری کوشش کے باوجود رُوبہ عمل لانے میں ناکام ہوجاتا ہے، معلوم ہوا کہ وہ اپنے اعمال و افعال میں مکمل طور پر قادر بھی نہیں، اور اپنے اعمال و افعال کا خالق بھی نہیں، بلکہ اسے تو ابھی تک یہ بھی پوری طرح معلوم نہیں کہ اس کے کون کون سے فعل میں اس کے بدن کے کون کون سے اجزاء، کون کون سے مادّے اور کون کون سی باطنی قوتیں حصہ لیتی ہیں اور فعل کے وجود میں آنے میں ان کا کتنا کتنا حصہ ہے؟ لہٰذا یہ بات بھی تقریباً بدیہی طور پر واضح ہے کہ انسان اپنے افعال و اعمال پر پوری طرح قادر نہیں اور نہ اپنے افعال و اعمال کا خالق ہے۔

جب مذکورہ بالا دونوں باتیں واضح طور پر ثابت ہیں، یعنی یہ کہ انسان اپنے افعال و اعمال میں نہ مکمل طور پر مجبور ہے، نہ مکمل طور پر قادر، تو یہ نتیجہ خود بخود نکل آتا ہے کہ:-

''انسان اپنے افعال میں ایک حد تک مجبور اور ایک حد تک بااختیار ہے۔''

یعنی انسان کو اپنے افعال و اعمال کے کرنے اور نہ کرنے میں کسی نہ کسی درجے کا اختیار ضرور حاصل ہے۔

۳- تیسری بات یہ کہ جو خفیف سی قدرت اور اختیار انسان کو حاصل ہے اسے قرآن و سنت کی اصطلاح میں ''کسب'' کہا جاتا ہے، لیکن اس کسب کی حقیقت و ماہیت اور مقدار کیا ہے؟ یہ اللہ تعالیٰ کا ایک راز ہے جو قرآن و سنت میں نہیں بتایا گیا، اور ہم اپنی عقل سے بھی اسے معلوم نہیں کرسکتے، لیکن اسے معلوم کرنے پر ہمارا نہ کوئی عقیدہ موقوف ہے نہ عمل، اور شرعاً بھی اسے معلوم کرنے کے ہم ذمہ دار (مکلّف) نہیں۔ لہٰذا یہ معلوم نہ ہونا ہمارے لئے مضر بھی نہیں۔

جب یہ تینوں باتیں واضح ہوگئیں تو اب یہ سمجھئے کہ انسان کے تمام اعمال و افعال کا قادرِ مطلق اور خالق تو اللہ جل شانہ ہی ہے، لیکن ''کاسب'' (کسب کرنے والا) بندہ (انسان) ہے، اور چونکہ انسان کے اعمال و افعال میں اس کے ''کسب'' کو دخل ہے، اس لئے اچھے عمل کے کسب پر اسے ثواب ملتا ہے اور بُرے عمل کے کسب پر وہ عذاب کا مستحق ہوتا ہے۔

بس یہی پورے مسئلۂ تقدیر کا خلاصہ ہے، اور آپ دیکھ رہے ہیں کہ اس میں کہیں کوئی اُلجھن نہیں، اُلجھن جس کسی کو بھی ہوتی ہے وہ صرف اس وجہ سے ہوتی ہے کہ وہ کسب کی حقیقت

جاننا چاہتا ہے، جب یہ واضح ہوگیا کہ کسب کی حقیقت ہمیں معلوم نہیں ہوسکتی تو اس اُلجھن کا بھی خاتمہ ہوگیا۔ وللہ الحمد أولًا وآخرًا۔

هُوَ اللّٰهُ الَّذِیْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ عٰلِمُ الْغَیْبِ وَالشَّهَادَةِ ۚ هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِیْمُ ۝ هُوَ اللّٰهُ الَّذِیْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ اَلْمَلِکُ الْقُدُّوْسُ السَّلٰمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَیْمِنُ الْعَزِیْزُ الْجَبَّارُ الْمُتَکَبِّرُ ؕ سُبْحٰنَ اللّٰهِ عَمَّا یُشْرِکُوْنَ ۝ هُوَ اللّٰهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰی ؕ یُسَبِّحُ لَهٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۚ وَهُوَ الْعَزِیْزُ الْحَکِیْمُ ۝ ۧ[1]

مسئلہ علمِ غیب

وَعِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَیْبِ لَا یَعْلَمُهَآ اِلَّا هُوَ ؕ وَیَعْلَمُ مَا فِی الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ؕ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَّرَقَةٍ اِلَّا یَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِیْ ظُلُمٰتِ الْاَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَّلَا یَابِسٍ اِلَّا فِیْ کِتٰبٍ مُّبِیْنٍ ۝[2]

لفظ "غیب" سے مراد وہ چیزیں ہیں جو ابھی وجود میں نہیں آئیں، یا وجود میں تو آچکی ہیں مگر اللہ تعالیٰ نے ان پر کسی کو مطلع نہیں ہونے دیا۔[3]

پہلی قسم کی مثال وہ تمام حالات و واقعات ہیں جو قیامت سے متعلق ہیں یا کائنات میں آئندہ پیش آنے والے واقعات سے تعلق رکھتے ہیں، مثلاً کون کب اور کہاں پیدا ہوگا، کیا کیا کام کرے گا، کتنی عمر ہوگی، عمر میں کتنے سانس لے گا، کتنے قدم اُٹھائے گا، کہاں مرے گا، کہاں دفن ہوگا، رزق کس کو کتنا اور کس وقت ملے گا، بارش کہاں، کس وقت اور کتنی ہوگی؟

اور دوسری قسم کی مثال وہ حمل ہے جو ماں کے رحم میں وجود تو اختیار کرچکا ہے، مگر یہ کسی کو معلوم نہیں کہ خوب صورت ہے یا بدصورت، نیک طبیعت ہے یا بدخصلت، خوش نصیب ہے یا بدنصیب، اسی طرح اور ایسی چیزیں جو وجود میں آجانے کے باوجود مخلوق کے علم ونظر سے غائب ہیں، اس قسم میں داخل ہیں۔

اس مسئلے کی کچھ تفصیل اِن شاء اللہ آگے کتاب الایمان کی پہلی حدیث کے تحت بھی آئے گی۔

---

(۱) الحشر آیت:۲۲ تا ۲۴۔ (۲) الأنعام آیت:۵۹۔

(۳) تفسیر معارف القرآن ج:۳ ص:۳۴۰، وکذا فی التفسیر المظھری ج:۳ ص:۲۷۳۔

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

کتاب الایمان

باب معرفة الایمان والاسلام

۹۳-قَالَ :أَبُو الْحُسَيْنِ مُسْلِمُ بْنُ الْحَجَّاجِ الْقُشَيْرِيُّ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالىٰ عَنْهُ (الیٰ قوله)حَدَّثَنِي أَبُوْ خَيْثَمَةَ زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ، قَالَ: نَا وَكِيْعٌ... (الیٰ قوله)... ح وَحَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللّٰهِ بْنُ مُعَاذٍ العَنْبَرِيُّ، وَهٰذَا حَدِيْثُهُ، قَالَ:نَا أَبِي ،قَالَ:نَا كَهْمَسٌ عَنِ ابْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ يَحْيٰى بْنِ يَعْمَرَ قَالَ:كَانَ أَوَّلَ مَنْ قَالَ فِي الْقَدَرِ بِالْبَصْرَةِ مَعْبَدٌ الجُهَنِيُّ. فَانْطَلَقْتُ أَنَا وَحُمَيْدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ الحِمْيَرِيُّ حَاجَّيْنِ أَوْ مُعْتَمِرَيْنِ فَقُلْنَا:لَوْ لَقِيْنَا أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلْنَاهُ عَمَّا يَقُوْلُ هٰؤُلاءِ فِي الْقَدَرِ فَوُفِّقَ لَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بنُ عُمَرَ بْنِ الخَطَّابِ دَاخِلاً الْمَسْجِدَ. فَاكْتَنَفْتُهُ أَنَا وَصَاحِبِي.أَحَدُنَا عَنْ يَمِيْنِهِ وَالآخَرُ عَنْ شِمَالِهِ.فَظَنَنْتُ أَنَّ صَاحِبِي سَيَكِلُ الكَلاَمَ إِلَيَّ.فَقُلْتُ:أَبَا عَبْدِ الرَّحْمٰنِ! إِنَّهُ قَدْ ظَهَرَ قِبَلَنَا نَاسٌ يَقْرَؤُوْنَ الْقُرْآنَ وَيَتَقَفَّرُوْنَ العِلْمَ -وَذَكَرَ مِنْ شَأْنِهِمْ- وَأَنَّهُمْ يَزْعُمُوْنَ أَنْ لاَ قَدَرَ وَأَنَّ الأَمْرَ أُنُفٌ.

قَالَ:إِذَا لَقِيْتَ أُولٰئِكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنِّي بَرِيءٌ مِنْهُمْ وَأَنَّهُمْ بُرَآءُ مِنِّي، وَالَّذِي يَحْلِفُ بِهِ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ عُمَرَ، لَوْ أَنَّ لأَحَدِهِمْ مِثلَ أُحُدٍ ذَهَبًا فَأَنْفَقَهُ مَا قَبِلَ اللّٰهُ مِنْهُ حَتّٰى يُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ.

ثُمَّ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي عُمَرُ بْنُ الخَطَّابِ: قَالَ بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ، إِذ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ شَدِيْدُ بَيَاضِ الثِّيَابِ، شَدِيْدُ سَوَادِ الشَّعَرِ، لاَ يُرٰى عَلَيْهِ أَثَرُ السَّفَرِ، وَلاَ يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ، حَتّٰى جَلَسَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَأَسْنَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلٰى رُكْبَتَيْهِ، وَوَضَعَ كَفَّيْهِ عَلٰى فَخِذَيْهِ،

وَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ! أَخْبِرْنِيْ عَنِ الإِسْلاَمِ.

فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الإِسْلاَمُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لاَ إِلٰهَ إِلاَّ اللّٰهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللّٰهِ، وَتُقِيْمَ الصَّلاَةَ، وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ، وَتَصُوْمَ رَمَضَانَ، وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنِ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيْلاً. قَالَ: صَدَقْتَ. قَالَ: فَعَجِبْنَا لَهُ يَسْأَلُهُ وَيُصَدِّقُهُ.

قَالَ فَأَخْبِرْنِيْ عَنِ الإِيْمَانِ. قَالَ: أَنْ تُؤْمِنَ بِاللّٰهِ، وَمَلاَئِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ. قَالَ: صَدَقْتَ.

قَالَ: فَأَخْبِرْنِيْ عَنِ الإِحْسَانِ. قَالَ: أَنْ تَعْبُدَ اللّٰهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ.

قَالَ: فَأَخْبِرْنِيْ عَنِ السَّاعَةِ. قَالَ: مَا الْمَسْؤُوْلُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ.

قَالَ: فَأَخْبِرْنِيْ عَنْ أَمَارَتِهَا. قَالَ: أَنْ تَلِدَ الأَمَةُ رَبَّتَهَا، وَأَنْ تَرَى الْحُفَاةَ الْعُرَاةَ، الْعَالَةَ، رِعَاءَ الشَّاءِ، يَتَطَاوَلُوْنَ فِي الْبُنْيَانِ.

قَالَ: ثُمَّ انْطَلَقَ. فَلَبِثْتُ مَلِيًّا ثُمَّ قَالَ لِيْ: يَا عُمَرُ! أَتَدْرِيْ مَنِ السَّائِلُ؟ قُلْتُ: اَللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ أَعْلَمُ.

قَالَ: فَإِنَّهُ جِبْرِيْلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِيْنَكُمْ" (ص:۲۶ سطر:۱،۲ وص:۲۷ سطر:۱ تا ۱۰)

" قَالَ أَبُو الْحُسَيْنِ مُسْلِمُ بْنُ الْحَجَّاجِ الْقُشَيْرِيُّ رَضِيَ اللّٰهُ تَعَالٰى عَنْهُ ....الخ" (ص:۲۶ سطر:۱)

"قال الامام" میں "قال" کے قائل راویٔ نسخۂ ہذا ابواسحاق ابراہیم بن محمد النیسابوریؒ ہیں یعنی امامِ مسلمؒ کے وہ شاگردِ رشید جنھوں نے کتابِ مسلم کے اس نسخے کی روایت کی ہے۔

"رضی اللہ تعالٰی عنہ" اُصول الشاشی میں یہ جملۂ دعائیہ حضرت امامِ اعظم رحمہ اللہ کے لئے استعمال ہوا ہے، اور یہاں امامِ مسلم رحمہ اللہ کے لئے، جبکہ عُرف میں یہ جملہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے ساتھ خاص ہے، لیکن چونکہ یہ دعائیہ کلمہ ہے لہٰذا فی نفسہٖ تو اس کا استعمال غیرِ صحابی کے لئے بھی جائز ہے، مگر اس کو عوام کے مجمع میں غیرِ صحابہؓ کے لئے استعمال کرنا احتیاط کے خلاف ہے، کیونکہ اس سے عوام غیرِ صحابی کو بھی صحابی سمجھنے لگیں گے۔

کتابِ مسلم اپنی خصوصیات کے اعتبار سے تمام ذخیرۂ احادیث میں ممتاز ہے، حسنِ

ترتیب کے لحاظ سے امام مسلمؒ، امام بخاریؒ پر فوقیت لے گئے ہیں[1]، جس کی تفصیل ہمارے مقدمہ میں بعنوان "وجوہِ ترجیح کتابِ مسلم علیٰ کتاب البخاری" آچکی ہے۔ نیز خالص حدیث کی کتاب صحیح مسلم ہی ہے، جبکہ صحیح بخاری خالص حدیث کی کتاب نہیں، بلکہ فقہ کی بھی کتاب ہے۔

امام مسلمؒ نے تراجم الابواب کیوں قائم نہیں فرمائے؟

کتابِ مسلم اگرچہ فی نفسہٖ "مبوَّب" ہے، مگر امام مسلمؒ نے خود تراجم الأبواب قائم نہیں فرمائے جس کی متعدد وجوہ ہوسکتی ہیں، مثلاً: ایک یہ کہ شاید امام مسلمؒ کے پیشِ نظر یہ ہو کہ ان کی کتاب میں حدیث کے متن اور سند کے علاوہ کوئی بات نہ آئے تاکہ یہ کتاب خالص حدیث ہی کی کتاب رہے۔[2] دوسری یہ کہ شاید امامؒ نے خود کو تواضعاً اجتہادِ مطلق کا اہل نہیں سمجھا، کیونکہ ترجمة الباب درحقیقت ایک مسئلۂ شرعیہ ہوتا ہے، جس کے بارے میں مصنف یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس ترجمة الباب کے تحت آنے والی احادیث سے یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ یہ دعویٰ وہی کرسکتا ہے جو خود کو مجتہدِ مطلق سمجھتا ہو۔[3]

قولہ: "حدثنی ابو خیثمة زهیر بن حرب .... الخ" (ص:۲۶ سطر:۲)

یہاں پر "حدثنی" کہا اور آگے (ص:۲۷ سطر:۱ میں) تحویل کے بعد "حدثنا" کہا، کیونکہ امام مسلمؒ اِس کا التزام کرتے ہیں کہ جو حدیث اُنہوں نے اپنے اُستاذ سے تنہائی میں سنی وہاں قاعدے کے مطابق "حدثنی" کہتے ہیں، اور جس حدیث کے سننے میں اُن کے ساتھ دوسرے بھی شریک تھے، وہاں "حدثنا" فرماتے ہیں، اگرچہ ایک کی جگہ دوسرے کا استعمال بھی جائز ہے۔

---

(۱) حافظ ابن صلاح حسنِ ترتیب کے اعتبار سے صحیح مسلم کی فوقیت ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

"نعم، یترجح کتاب مسلم بکونہٖ أسهل متناولًا من حیث أنّه جعل لکل حدیث موضعًا واحدًا یلیق بہٖ یوردہٗ فیه بجمیع ما یرید ذکرہٗ فیه من أسانیدہٖ والفاظه المختلفة فیسهل علی الناظر النظر فی وجوهہٖ واستثمارها، بخلاف البخاری فانّه یورد تلک الوجوہ المختلفة فی أبواب شتی متفرقة، بحیث یصعب علی الناظر جمع شملها واستدراک الفائدة من اختلافها، والله اعلم" (صیانة صحیح مسلم ص:۷۰)۔ نیز ملاحظہ فرمائیے: مقدمة شرح النووی ج:۱ ص:۱۳۔

(۲) یہی وجہ کتاب "الامام مسلم بن الحجاج ومنهجهٗ فی الصحیح" ج:۱ ص:۳۸۵ میں بھی درج ہے۔

(۳) حافظ ابنِ صلاحؒ کے بقول امام مسلمؒ نے کتاب کا حجم بڑھنے کے خوف سے تراجمِ ابواب قائم نہیں فرمائے۔ ملاحظہ فرمائیے: صیانة صحیح مسلم ص:۱۰۱۔

ابو خیثمة زهیر بن حربؒ سے امام مسلمؒ نے ایک ہزار سے زائد احادیث روایت کی ہیں۔[1]

قوله: "قال نا وکیع" (ص:۲۶ سطر:۲)

یہ وکیع بن الجرّاح امام شافعیؒ کے اُستاذ ہیں۔

قوله: "ح" اس کو "حائے تحویل" کہتے ہیں، اور اسے الف مقصورہ کے ساتھ "حَ" بھی پڑھ سکتے ہیں، اور الفِ ممدودہ کے ساتھ "حَآءُ" بھی، اور اس کے بجائے پورا لفظ "تَحْوِیْل" بھی پڑھ سکتے ہیں۔[2]

قوله: "حَدَّثَنَا عُبَیْدُ اللّٰهِ بنُ مُعَاذٍ العَنبَرِیُّ وَهٰذَا حَدِیثُهُ" (ص:۲۷ سطر:۱)

امام مسلمؒ کے دونوں اساتذہ کے الفاظ اِس حدیث کی روایت میں مختلف تھے، اس لئے امامِ مسلمؒ اپنی عادت کے مطابق صاحبُ اللّفظ کی تعیین فرما رہے ہیں، جس سے معلوم ہوا کہ اگرچہ یہ حدیث امام مسلمؒ نے عبیداللہ بن معاذ العنبریؒ اور ابو خیثمة زهیر بن حربؒ دونوں سے سنی ہے اور معنی بھی دونوں کی روایتوں کے متحد ہیں، مگر دونوں کے الفاظ میں کہیں کہیں کچھ فرق ہے، اور یہاں حدیث کو عُبیداللہ بن معاذ العنبریؒ کے الفاظ میں نقل کیا جارہا ہے۔

قوله: "کَهْمَس" (ص:۲۷ سطر:۱)

یہ اس روایت کے "مَدارُ الحدیث" ہیں، اور قاعدہ ہے کہ حائے تحویل مدار الحدیث سے پہلے آتی ہے۔ لہٰذا یہاں اعتراض ہوتا ہے کہ اُصولاً پہلے طریق میں حائے تحویل کهمس سے پہلے لانی چاہئے تھی تاکہ کهمس اور عبداللہ بن بُریدة اور یحییٰ بن یعمر کے نام دوسرے طریق میں مکرر نہ لانے پڑتے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تکرار بے فائدہ نہیں، کیونکہ طریقِ اَوّل میں "عن کهمس" ہے اور طریقِ ثانی میں "حدثنا کهمس" ہے، اس فرق کو واضح کرنا مقصود تھا، صرف پہلے طریق

---

(۱) تقریب التهذیب ج:۱ ص:۲۶۴۔

(۲) حائے تحویل کے بارے میں تفصیلی کلام کے لئے مطالعہ فرمایئے: مقدمة ابن الصلاح، النوع الخامس والعشرون، کتابة الحدیث وضبطهٗ وتقییدهٗ، بیان أمور مفیدة، (الأمر) الخامس عشر ص:۹۹، ۱۰۰. ومقدمة أوجز المسالک، الباب الخامس فی توضیح الفاظ کثر استعمالها فی کتب الحدیث ص: ۱۱۳۔

پر اکتفا کرنے سے یہ مقصود حاصل نہ ہوتا،[1] اسی طرح پہلے طریق میں "عبداللّٰہ بن بُریدۃ" ہے اور دوسرے طریق میں "ابن بُریدۃ"، اگر صرف دوسرے طریق کو اختیار کرتے تو پتہ نہ چلتا کہ اس سے عبداللّٰہ بن بُریدۃ مراد ہیں یا ان کے بھائی سلیمان بن بریدۃ۔

قولہ: "عن یحییٰ بن یَعمَرَ" (ص:۲۷ سطر:۱)

سند کے دونوں طریق میں "عن یحییٰ بن یعمر" ہے، امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ ایک نسخہ میں طریقِ اوّل میں صرف "یحییٰ" ہے، اُس نسخے کے لحاظ سے یحییٰ بن یعمر میں بھی تکرار بے فائدہ نہیں، کیونکہ طریقِ اوّل سے یہ پتہ نہیں چلتا تھا کہ یہ کون سے یحییٰ ہیں، یہ دوسرے طریق سے معلوم ہوا۔

"یَعمُر" وزنِ فعل اور علمیت کی وجہ سے غیر منصرف ہے، (فتح الملهم)[2]۔

یحییٰ بن یعمر ادیب، فقیہ اور نحوی تھے، ان کو حجاج بن یوسف نے جلاوطن کردیا تو یہ ترکمانستان جا کر آباد ہوگئے اور وہاں قتیبة بن مسلم باهلي نے ان کو خراسان کا قاضی مقرر کردیا۔[3]

قولہ: "كَانَ أَوَّلَ مَنْ قَالَ فِي الْقَدَرِ بِالْبَصْرَةِ مَعْبَدٌ الْجُهَنِيُّ" (ص:۲۷ سطر:۱)

"قَدْر" بسکون الدال اور بفتح الدال دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں بمعنیٰ "تقدیر"۔ اس کے لغوی معنیٰ ہیں مقدار کا احاطہ کرنا، يقال قَدَرْتُ الشيء بتخفيف الدال وفتحها اَقْدِرُهُ بالكسر والفتح قَدْرًا وَقَدَرًا أي احطتُ بمقداره (فتح الملهم)۔[4] اور اصطلاحِ شریعت میں قَدْرُ، اور قَدَرُ سے مراد اللہ تعالیٰ کا علمِ ازلی ہے جو محیط ہے جميع ما كان وما يكون وما سيكون کو، سواءٌ كان صغيرًا أو كبيرًا، حِسّيًّا كان أو معنويًّا، حَسَنًا كان أو قبيحًا اور عام طور سے "تقدیر" کا لفظ بھی اسی معنیٰ میں بولا جاتا ہے۔

"تقدیر" اور "قدر" کے ساتھ "قضاء" کا مطلب بھی سمجھ لیجئے، "قضاء" کے لغوی معنیٰ ہیں: پیدا کرنا، فیصلہ کرنا، اور اصطلاح میں جب اسے "قدر" کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے مراد اللہ تعالیٰ کی تخلیق یعنی پیدا کرنا ہوتا ہے، جس طرح "قدر" اور "تقدیر" کا عقیدہ اہلِ سنت

---

(۱) شرح النووی ج:۱ ص:۲۶۔ (۲) ج:۱ ص:۴۶۰۔

(۳) سير أعلام النبلاء ج:۴ ص:۴۴۱ وكتاب الثقات لابن حبان ج:۵ ص:۵۲۳، تذكرة الحفاظ للذهبي ج:۱ ص:۷۵۔

(۴) ج:۱ ص:۴۶۱۔

والجماعت کا اجماعی عقیدہ ہے، قضاء کا عقیدہ بھی اجماعی ہے، یعنی ہر اچھی، بری، چھوٹی، بڑی، حسی اور معنوی چیز کا خالق اللہ تعالیٰ ہے، کسی چیز کا وجود اللہ تعالیٰ کے خلق کے بغیر نہیں ہوتا، وہی ہر چیز کو اپنے علمِ ازلی (قدر) کے مطابق اُس کے وقتِ مقرر پر مقدارِ مقرر میں پیدا فرماتا ہے۔[1]

دین کے تین مسائل مشکل ترین شمار کئے گئے ہیں:

۱- تقدیر۔ ۲- مشاجراتِ صحابہؓ۔ ۳- تقلیدِ شخصی۔

یہاں مسئلہ تقدیر کا حاصل سمجھ لیجئے، تفصیل پیچھے "کتاب الایمان" کے اُصولی مباحث میں پانچویں مسئلے کے طور پر آچکی ہے۔

مسئلہ تقدیر

مَعبدُ الجُهَنی اور اس کے پیروکار تقدیر کے منکر تھے، ان کا کہنا تھا کہ بندوں کے اچھے بُرے افعال کا علم اللہ تعالیٰ کو پہلے سے نہیں ہوتا، افعال کے وجود میں آنے کے بعد علم ہوتا ہے، نیز بندوں کے افعال کا خالق بھی اللہ تعالیٰ نہیں بلکہ بندے اپنے افعال کے خود خالق ہیں۔ اس فرقے کو "قدریہ" کہا جاتا ہے۔

خلافتِ راشدہ کے آخر تک بلکہ حضرت معاویہؓ کے دور تک بھی اِس فرقہ کا کوئی نام و نشان نہ تھا، یزید کے دورِ حکومت میں جب حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ نے اس کی حکومت کو تسلیم نہ کرتے ہوئے حجاز میں اپنی سلطنت قائم فرمائی تو اہلِ شام نے حضرت ابن الزبیرؓ اور اُن کے ساتھیوں سے مقابلہ کرنے کے لئے لشکر روانہ کیا، اس لشکر نے مکہ مکرمہ کا محاصرہ کیا اور منجنیق سے پتھر برسائے، اس دوران کچھ پتھر بیت اللہ شریف کو جا لگے، جس سے غلافِ کعبہ کا کچھ حصہ جل گیا اور عمارت کو نقصان پہنچا، اس المناک واقعہ سے پورے عالمِ اسلام میں سخت اضطراب پیدا ہوا، اسی دوران کسی نے کہا: "یہ جلنا بھی اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہوا۔" یہ سن کر کسی دوسرے نے کہا کہ: "(یہ بہت بُرا ہوا) یہ اللہ کی تقدیر سے نہیں ہوسکتا۔" اس سے معاملہ بڑھتا چلا گیا، یہاں تک کہ "قدریہ" کا مستقل فرقہ وجود میں آگیا۔[2]

اس مسئلہ کی تفصیل بقدرِ ضرورت شرح وبسط اور دلائل کے ساتھ "المسئلة الخامسة"

---

(۱) قد مرّ تخريجهٗ.

(۲) اعتقاد أهل السنة ج:۴ ص:۶۷۴ رقم الحديث:۱۳۹۲ وفيض القدير شرح جامع الصغير ج:۱ ص:۲۱۳۔

کے عنوان سے پیچھے آچکی ہے، جس کا لبِ لباب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں تین باتیں اگر ذہن نشین کرلی جائیں تو مسئلہ بالکل صاف ہوجاتا ہے اور کوئی اِشکال باقی نہیں رہتا۔

۱- ایک یہ کہ انسان کو مجبورِ محض قرار دینا بداہت کے خلاف ہے، معمولی آدمی بھی بدیہی طور پر بخوبی جانتا ہے کہ جس شخص کے ہاتھ میں رعشہ ہو اُس کے رعشہ کی حرکت اور تندرست کاتب کے ہاتھ کی حرکت میں فرق ہے۔ اوّل غیراختیاری ہے اور دوسری اختیاری۔ معلوم ہوا کہ انسان کے تمام افعال غیراختیاری نہیں، یعنی وہ اپنی تمام حرکات اور افعال میں مجبورِ محض نہیں بلکہ کسی نہ کسی درجہ میں قادر اور مختار ہے، اور اسی قدرت و اختیار کی بناء پر وہ اپنے اچھے افعال پر ثواب کا اور بُرے اعمال پر عذاب کا مستحق ہوتا ہے۔

۲- انسان کو قادرِ مطلق بھی نہیں قرار دیا جاسکتا، یعنی اُسے اپنے افعال کا خالق بھی نہیں کہا جاسکتا، یہ بھی ایک کھلی حقیقت ہے کیونکہ انسان جو بھی کام یا حرکت کرتا ہے اس میں اس کے جسم کے بہت سارے اجزاء اور اس کی کتنی ہی باطنی قوّتیں حصہ لیتی ہیں، وہ کون سی قوّتیں اور کون کون سے اجزاء ہیں؟ ہمیں اب تک ان کا پورا پورا علم بھی نہیں، ہمیں یہ بھی پوری طرح معلوم نہیں کہ ہمارے کون کون سے فعل میں کون کون سی قوّتیں اور اجزاء کتنی کتنی مقدار میں استعمال ہوتے ہیں؟ اِن قوّتوں اور اجزاء کو ہم نے پیدا بھی نہیں کیا، اِن پر ہمارا مکمل کنٹرول بھی نہیں ہے، اِس کے باوجود انسان کو قادرِ مطلق اور اپنے افعال کا خالق کیسے کہا جاسکتا ہے؟ حاصل یہ کہ انسان اپنے افعال میں قادرِ مطلق بھی نہیں۔

۳- جب انسان مجبورِ محض بھی نہیں جیسا کہ نمبر ایک میں بیان ہوا، اور قادرِ مطلق بھی نہیں جیسا کہ نمبر۲ میں بیان ہوا، تو لامحالہ ماننا پڑے گا کہ انسان نہ مجبورِ محض ہے، نہ قادرِ مطلق، بلکہ ایک حد تک مجبور ہے اور ایک حد تک قادر، اور جس درجہ کی اُسے قدرت حاصل ہے اُسی قدرت کی بناء پر وہ اپنے اچھے افعال پر ثواب کا، اور اعمالِ بد پر عذاب کا مستحق ہوتا ہے۔

اور یہی اہلِ سنت والجماعۃ کا مذہب ہے، جبکہ فرقۂ ''جبریہ'' انسان کو اپنے افعال میں مجبورِ محض مانتا ہے، اور فرقۂ ''قدریہ'' قادرِ مطلق کہتا ہے، جب مجبورِ محض نہ ہونا بالکل بدیہی ہے اور قادرِ مطلق نہ ہونا بھی ایک کھلی حقیقت ہے تو یہ بھی تقریباً بدیہی ہے کہ انسان اپنے افعال میں ایک درجہ میں قادر اور ایک درجے میں مجبور ہے۔

اب بات صرف ایک رہ گئی کہ انسان کو جو معمولی سا اختیار اور قدرت حاصل ہے اُس

اختیار اور قدرت کی حقیقت اور اس کا نام کیا ہے؟

تو جہاں تک نام کا تعلق ہے تو قرآنِ کریم نے اس کا نام "کسب" بتایا ہے، سورۃ البقرۃ کی آخری آیت میں ارشاد ہے:- "لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ"۔ رہا یہ سوال کہ "کسب" کی حقیقت کیا ہے؟

تو جواب یہ ہے کہ ہمیں اس کا علم نہیں دیا گیا، اس کی حقیقت ہمیں معلوم نہیں ہوسکتی، قرآن وسنت میں بھی اس کی حقیقت و ماہیت نہیں بتلائی گئی، مگر "کسب" کی حقیقت معلوم نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ "کسب" موجود نہیں، لہٰذا اس کی حقیقت معلوم نہ ہونے سے عقیدہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا، یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی آپ سے خون یا پانی کی حقیقت و ماہیت پوچھے اور کہے کہ ان کی ماہیت کی جامع مانع تعریف کیجئے، اور آپ کو معلوم نہ ہو تو اِس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خون اور پانی کا وجود ہی نہیں ہے۔

حاصل یہ کہ پہلی بات سے (کہ انسان اپنے افعال میں مجبورِ محض نہیں) "جبریہ" کی تردید ہوگئی، اور دوسری بات سے (کہ انسان اپنے افعال میں قادرِ مطلق نہیں، اور اپنے افعال کا خالق نہیں) "قدریہ" کی تردید ہوگئی، اور تیسری بات سے (کہ انسان اپنے افعال میں من وجہٍ مختار اور من وجہٍ مجبور ہے) اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب ثابت ہوگیا، اور یہ بھی کہ انسان کو اپنے اچھے بُرے افعال پر جزاء وسزا "کسب" کی بناء پر ہوتی ہے، خلق کی بناء پر نہیں۔ بس یہ تین باتیں یاد رکھئے، اگر ان کو سمجھ لیا تو بس تقدیر کا مسئلہ سمجھ لیا، الحمدللہ! اب کوئی اِشکال نہ رہا۔

واقعی حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجرِ مکیؒ نے بالکل صحیح فرمایا تھا کہ: "میرے سلسلہ میں جو داخل ہوتا ہے اس کو تین مسائل میں اِشکال نہیں رہتا، ۱-مسئلۂ تقلیدِ شخصی۔ ۲-مشاجراتِ صحابہؓ۔ ۳-اور مسئلۂ تقدیر۔"

عام طور پر مسئلۂ تقدیر میں اِشکالات جبرِ محض کے ہوتے ہیں، یعنی عموماً لوگوں کو تقدیر کی وجہ سے انسان کے مجبورِ محض ہونے کا شبہ ہوتا ہے جو رعشے والے ہاتھ اور تندرست ہاتھ کے فرق کو سمجھنے سے ختم ہوجاتا ہے۔

اس فرق کو ذہن میں رکھنے کے باوجود جو اِشکالات پیدا ہوتے ہیں، اُن میں سے بیشتر اِشکالات کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ لوگ "کسب" کی حقیقت و ماہیت کو سمجھنا چاہتے ہیں، جب یہ

بات واضح ہوگئی کہ اُس کی حقیقت ہمیں معلوم نہیں ہوسکتی تو یہ اِشکالات بھی ختم ہوجاتے ہیں، وللہ الحمد۔

قولہ: "بالبصرة" (ص:۲۷ سطر:۱)

بصرة بکسر الباء وفتحها وضمّها اور بُصَیْرَة (بالتصغیر) چاروں طرح پڑھا جاسکتا ہے، اِس شہر کو "قُبّة الاسلام" کہا جاتا ہے اور "خزانة العرب" بھی کہتے ہیں، کیونکہ اِسے حضرت فاروقِ اعظمؓ کے دورِ خلافت میں عتبة بن غزوان نے تعمیر کیا تھا، اِس شہر میں کبھی بتوں کی عبادت نہیں ہوئی۔[1]

قولہ: "الجُهَنِيُّ" (ص:۲۷ سطر:۱)

قبیلۂ جُهَیْنَة کی طرف منسوب ہے، اس قبیلہ کے لوگ بصرہ وکوفہ میں آکر آباد ہوگئے تھے۔ یہ معبد الجهنی بھی ان کے ساتھ بصرے میں رہنے لگا تھا، اور حضرت حسن البصری رحمۃ اللہ علیہ کے پاس بھی آکر بیٹھ جایا کرتا تھا۔ سب سے پہلے تقدیر کا انکار اِسی نے کیا، یہ عقیدہ رکھنے والوں کو "قَدَرِیَّة" کہا جاتا ہے۔ اُن کا خیال تھا کہ اگر تقدیر کا عقیدہ تسلیم کرلیا جائے تو اس سے انسان کا مجبورِ محض ہونا لازم آتا ہے، کیونکہ عقیدۂ تقدیر کا حاصل یہی ہے کہ انسان کے تمام اچھے بُرے افعال تقدیر کے مطابق ہوتے ہیں، اس کے خلاف نہیں ہوسکتے، نیز قدریہ کا عقیدہ یہ بھی تھا کہ بندے اپنے افعال کے خود خالق ہیں، اللہ تعالیٰ ان افعال کا خالق نہیں۔ اس طرح انہوں نے تقدیر کی نفی کرکے اللہ تعالیٰ کی طرف (العیاذ باللہ) جہل کی نسبت کردی اور افعالِ عباد کے خلق کی اللہ تعالیٰ کے بجائے بندوں کی طرف نسبت کرکے اللہ تعالیٰ سے ان افعال کے خلق کی نفی بھی کردی، اور انسانوں کو افعال کا خالق ٹھہرا دیا، اس طرح یہ قضا وقدر دونوں کے منکر ہوگئے، آیاتِ صریحہ قطعیہ کی نفی کرنے کی وجہ سے یہ فرقہ کافر قرار دیا گیا، چنانچہ معبد جهنی کو حجاج بن یوسف نے زندقہ کی وجہ سے قتل کرادیا۔[2]

"قدریہ" کی دو قسمیں ہیں۔[3] ایک متقدمین، دوسرے متأخرین۔ معبد جهنی متقدمین کا سرگروہ تھا، اور اب تک قدریہ کا جو مذہب ہم نے بیان کیا وہ متقدمین کا مذہب ہے،

---

(۱) تهذيب الأسماء للنووي ج:۳ ص:۳۵۔

(۲) كتاب الأنساب للسمعاني ج:۳ ص:۴۴۱۔

(۳) إكمال المعلم بفوائد مسلم ج:۱ ص:۱۹۹، ۲۰۰۔

اور اصل ''قدریہ'' درحقیقت یہی ہیں، کیونکہ ''قدر'' کے یہی منکر ہیں، برخلاف متأخرین کے کہ وہ ''قدر'' کے منکر نہیں ''قضاء'' کے منکر ہیں جس کی تفصیل آگے آرہی ہے، اس لئے حدیثِ مرفوع ''القَدَرِيَّةُ مَجُوسُ هٰذِهِ الْأُمَّة''[۱] پوری طرح انہی پر صادق آتی ہے، کیونکہ یہ ''قدر'' اور ''قضاء'' دونوں کے منکر ہیں، ''قدر'' کے انکار کی وجہ سے ''قدریہ'' ہیں اور ''قضاء'' کے انکار، یعنی اللہ کو خالقِ خیر اور بندوں کو خالقِ شر کہنے کی وجہ سے مجوسیوں کے مشابہ ہیں۔ اس لئے کہ مجوسیوں کا عقیدہ یہ تھا کہ خالق دو ہیں (۱) خالقِ خیر ''یزدان'' ہے، اور (۲) خالقِ شر ''اَهْرَمَنْ''۔

متأخرین قدریہ (جو معتزلہ ہیں) یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو بندوں کے افعال کا علم تو ازل سے ہے مگر وہ اِن افعال کا خالق نہیں۔ حاصل یہ کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے لئے ''قدر'' کو تو مان لیا مگر ''قضاء'' کا انکار کیا۔ متأخرین قدریہ کا کہنا ہے کہ اگر بندوں کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ کو مانا جائے گا تو اللہ تعالیٰ کی طرف خلق الشر کی نسبت لازم آئے گی کیونکہ بندوں کے کچھ افعال خیر ہیں، کچھ شر، تو اللہ تعالیٰ کو خالق الشر بھی ماننا پڑے گا، حالانکہ اللہ تعالیٰ صرف خالقِ خیر ہے، خالقِ شر نہیں کیونکہ خلق الشر بھی شر ہے، اور اللہ تعالیٰ شر سے متصف نہیں ہوسکتا، لہٰذا بندوں کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ نہیں ہوسکتا۔ خلاصہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کی طرف شر کی نسبت سے بچنے کے لئے انہوں نے یہ باطل نظریہ اپنایا، اور اللہ تعالیٰ کی ''قضاء'' (خلقِ افعال) کا انکار کر دیا۔

عجیب بات ہے انہوں نے یہ نہ سوچا کہ اس طرح تو انہوں نے اللہ تعالیٰ کی صفتِ خلق میں بندوں کو شریک کر دیا، یعنی بندوں کے افعال کا خالق بندوں کو اور باقی اشیاء کا خالق اللہ تعالیٰ کو ٹھہرا دیا ہے۔

خلاصہ یہ کہ شر کی نسبت سے بچنے کا جو طریقہ انہوں نے اپنایا وہ باطل ہے، لہٰذا انصاف کی بات یہ ہے کہ اس کا صحیح طریقہ وہ ہے جو اہل السنۃ والجماعۃ نے اختیار کیا ہے کہ ''خلق الشر'' تو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے وہ شر نہیں، بلکہ وہ حکمتوں پر مبنی ہونے کی وجہ سے خیر ہے، البتہ ''کسب الشر'' جو بندے شرعاً ممنوع ہونے کے باوجود کرتے ہیں وہ شر ہے۔[۲]

---

(۱) سنن أبی داؤد، باب فی القدر رقم الحدیث: ۴۶۷۷ وسنن الکبریٰ للبیهقی، کتاب الشهادات، باب ما ترد به شهادة اهل الأهواء ج:۱۰ ص:۲۰۴ والمستدرک علی الصحیحین ج:۱ ص:۱۵۹، وقال الحاکم: "هٰذا حدیث صحیح علٰی شرط الشیخین، ان صحّ سماع أبی حازم من ابن عمر، ولم یخرجاه."

(۲) مسئلہ تقدیر سے متعلق تفصیلی حوالہ جات پیچھے گزر چکے ہیں، نیز ملاحظہ فرمائیے: عمدة القاری ج:۱ ص:۱۱۱، ۱۱۲۔

قولہ : "فَقُلْنَا: لَوْ لَقِيْنَا أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" (ص:۲۷ سطر:۲)

یہ زمانہ وہ تھا جب بہت کم صحابہ کرامؓ باقی رہ گئے تھے، اکثر اِس دُنیا سے رُخصت ہوچکے تھے، اس لئے اس انداز میں جملہ ارشاد فرمایا اور یہ خواہش اس لئے کی کہ اگر مذکورہ اِشکال کا جواب کسی صحابیؓ سے مل جائے تو زیادہ تسلی بخش ہوگا۔

قولہ: "فَاكْتَنَفْتُهُ أَنَا وَصَاحِبِي" (ص:۲۷ سطر:۳)

پس میں ان کے پہلو میں ہوگیا اور میرا ساتھی بھی۔

قولہ: "أَحَدُنَا عَنْ يَمِيْنِه .... الخ" (ص:۲۷ سطر:۳)

اس سے کسی کے ساتھ اور خاص طور سے کسی بڑے کے ساتھ چلنے کا ادب معلوم ہوا کہ جب اُس سے چلتے ہوئے بات بھی کرنی ہو اور بات کرنے والے دو ہوں تو ایک کو دائیں طرف اور دوسرے کو بائیں طرف ہوجانا چاہئے، تاکہ اُسے کسی سے بات کرنے میں دُشواری نہ ہو۔ معلوم ہوا کہ عام طور سے جو مشہور ہے کہ بڑے کے پیچھے چلنا چاہئے، یہ قاعدہ کلیہ نہیں، بلکہ اس قید کے ساتھ مقید ہے کہ "جب پیچھے چلنے سے ان کو تکلیف نہ ہو۔"

ادب کی حقیقت یہ ہے کہ دوسروں کے ساتھ ایسا سلوک رکھو کہ اُنہیں ادنیٰ تکلیف یا ناگواری ناحق پیش نہ آئے، اِس پر عمل کرنے والا باادب ہے، ورنہ بے ادب۔ (سیّدی عارف باللہ حضرت ڈاکٹر محمد عبدالحی صاحب عارفیؒ نے ادب کی یہی تعریف فرمائی ہے)۔ پس بعض اوقات بڑوں سے آگے چلنا ہی ادب ہوتا ہے، مثلاً جب تاریکی یا راستہ پُرخطر ہو، تو ایسے میں بڑوں سے آگے چلنا چاہئے۔

قولہ: "فَظَنَنْتُ أَنَّ صَاحِبِي سَيَكِلُ الْكَلَامَ إِلَيَّ .... الخ" (ص:۲۷ سطر:۳)

یہ ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب دو مساوی درجہ کے آدمی کسی بڑے سے بات چیت کے لئے جائیں تو بات کرنے کا حق دونوں کو برابر ہوتا ہے، لہٰذا اگر کوئی اپنے ساتھی کی اجازت کے بغیر کلام شروع کردے گا تو ساتھی کی دل شکنی و ناگواری کا سبب ہوگا، اس لئے ساتھی سے اجازت لے کر کلام کرنا ادب کا تقاضا ہے، جب قاعدہ یہ ہے تو سوال (جو یہاں مقدر ہے) یہ ہوسکتا تھا کہ یحییٰ بن یعمر نے اپنے ساتھی کی اجازت کے بغیر خود ہی کیوں گفتگو شروع کردی؟ تو اس کا جواب یحییٰ بن یعمر نے یہاں یہ دیا ہے کہ میرا گمان تھا کہ

اگر میں اُن سے بات کرنے کو کہوں گا تب بھی وہ مجھے ہی گفتگو کرنے کو کہیں گے، اس لئے گفتگو میں نے شروع کردی۔[۱]

یہاں یہ مسئلہ بھی معلوم ہوگیا کہ جہاں اجازت کی ضرورت ہو تو وہاں اِذنِ صریح ضروری نہیں ہوتا، بلکہ اِذنِ دلالۃً بھی کافی ہوتا ہے۔

قولہ: "فَقُلْتُ: أَبَا عَبْدِ الرَّحْمٰنِ" (ص:۲۷ سطر:۳)

اس عبارت سے معاشرت کا ایک اور ادب معلوم ہوا کہ کسی بڑے آدمی کو خطاب کرنا ہوتو نام کے بجائے تعظیم کا صیغہ استعمال کرنا چاہئے۔

فائدہ:- تعظیم کا صیغہ کون سا ہے؟ اس کا مدار عرف پر ہے، عرب میں چونکہ کنیت سے پکارنا عرفاً تعظیم سمجھا جاتا تھا، اس لئے اُنہوں نے "یا ابا عبدالرحمٰن" کہہ کر خطاب کیا، ہمارے عرف میں بڑے عالم یا بزرگ کو "حضرت" یا "مولانا یا علامہ" وغیرہ جیسے الفاظ سے پکارا جاتا ہے، تو یہاں یہی ادب ہوگا۔

اِس سے ایک اور بات بھی معلوم ہوگئی کہ کلام کے شرعاً وعرفاً صحیح ہونے کے لئے صرف یہ کافی نہیں کہ وہ واقعہ کے مطابق ہو بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ اندازِ تخاطب اچھا اور الفاظِ خطاب بہتر سے بہتر ہوں، چنانچہ اپنے والد کو ان کا نام لے کر پکارنا اگرچہ واقعہ کے اعتبار سے صحیح ہے لیکن ادب کے خلاف ہے۔

قولہ: "قِبَلَنَا" (ص:۲۷ سطر:۳) ہماری طرف یعنی بصرہ میں۔

قولہ: "وَيَتَقَفَّرُوْنَ الْعِلْمَ" (ص:۲۷ سطر:۴)

قاف پہلے ہے اور فائے مشدَّد بعد میں، معنی یہ ہیں کہ وہ علم کی جستجو کرتے ہیں،[۲] یہ صفت ان میں خاص طور پر پائی جاتی تھی، اس لئے اس کو ذکر کیا۔ اور اگر فاء کو پہلے اور قافِ مشدَّد کو بعد میں پڑھیں تو معنی یہ ہوں گے کہ یہ علم کی باریکیاں تلاش کرتے ہیں۔[۳] چنانچہ

---

(۱) المفہم ج:۱ ص:۱۳۴۔ (۲) لسان العرب ج:۱۱ ص:۲۵۴۔

(۳) بعض طرق میں بتقدیم الفاء یعنی "یتفقرون" بھی ہے، اور ایک طریق میں بغیر "راء" وتقدیم القاف یعنی "یتقفّون" ہے۔ قاضی عیاضؒ ان طرق کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "وکلٌّ صحیح متقارب المعنیٰ .... وامّا "یتفقرون" بتقدیم الفاء ... هو عندی أشبه ببساطِ الحدیث ونظم الکلام، ومرادهُ أنهم یخرجون غامضهُ ویبحثون عن أسراره ویفتحون مغلقهُ." (اکمال المعلم ج:۱ ص:۱۹۷)۔ نیز ملاحظہ فرمایئے: شرح النووی ج:۱ ص:۲۷، ۲۸۔ والمفہم ج:۱ ص:۱۳۵۔

"قدریہ" فلسفہ سے متأثر تھے، اور اُن کو عقلی گھوڑے دوڑانے کا شوق تھا، وہ اِس غلط فہمی کا شکار ہوگئے کہ تقدیر کو ماننے سے انسان کو اپنے افعال میں مجبورِ محض ماننا پڑے گا، اور جب وہ مجبورِ محض ہوا تو اس کے اچھے بُرے افعال پر جزاء وسزا کیسی؟

ان کی اِس غلط فہمی کا مختصر جواب ضمنی طور پر ذرا پہلے آچکا ہے (کہ سزا و جزا کسبِ افعال پر ملتی ہے جو انسان کے اختیار میں ہے، خلقِ افعال پر نہیں ملتی جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے)، اور مفصل تحقیقی جواب "المسئلة الخامسة" کے تحت اس سے پہلے آچکا ہے۔

قوله: "وَذَكَرَ مِنْ شَأْنِهِم" (ص:۲۷ سطر:۴)

یہ جملہ بظاہر یحییٰ بن یعمر کے شاگرد ابن بُرَیْدَہ کا ہے اور مطلب یہ ہے کہ یحییٰ بن یعمر نے ان لوگوں (قدریہ) کے کچھ حالات ذکر کئے کہ وہ علم سے بڑی دِلچسپی رکھتے اور اس کے لئے بہت محنت اور جستجو کرتے ہیں وغیرہ۔

قوله: "اَنْ لا قدرَ" (ص:۲۷ سطر:۴)

یعنی اللہ تعالیٰ کو واقعات کا علم پہلے سے نہیں ہوتا، بلکہ جب کوئی واقعہ پیش آجاتا ہے تو اُس وقت علم ہوتا ہے، گویا کائنات میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ اللہ تعالیٰ کے پیشگی علم اور ارادۂ اِلٰہی کے بغیر ہو رہا ہے۔

قوله: "وانَّ الْاَمْرَ اُنُفٌ" (ص:۲۷ سطر:۴) **بضم الهمزة والنون۔**

کہا جاتا ہے: "اَلرَّوْضُ الْأُنُفُ" یعنی ایسا باغیچہ جس سے کسی جانور نے ابھی تک چرا نہ ہو، ہر اُس چیز کو اُنُفٌ کہا جاتا ہے جو مستأنف ہو یعنی اُس پر کوئی دوسری چیز سابق نہ ہو،[1] اور یہاں "قدریہ" کے اس قول "انَّ الامر اُنُفٌ" کا مطلب یہ ہے کہ پیش آنے والے واقعات مستأنَف ہیں، یعنی اللہ تعالیٰ کا علم اُن واقعات سے سابق اور مقدم نہیں ہوتا، حاصل اس قول کا یہی ہے کہ "قدر" کا کوئی وجود نہیں۔

قوله: "قَالَ: اِذَا لَقِيتَ .... الخ" (ص:۲۷ سطر:۴)

عبداللہ بن عمرؓ نے یہاں "قدریہ" کے بارے میں دو باتیں ارشاد فرمائی ہیں، ایک: "أنّي برئٌ منهم، وإنهم برآءُ منّي" اور دوسری یہ کہ: "لو أن لأحدهم مثلَ أُحدٍ ذهبا فأنفقه ما

(۱) لسان العرب ج:۱ ص:۲۳۸۔

قبل اللّٰہ منھم" ان جملوں کے ظاہر سے یہ تأثر ملتا ہے کہ عبداللہ بن عمرؓ کی مراد اِن کی تکفیر ہے، لیکن غور کیا جائے تو اس میں تکفیر کی صراحت نہیں، کیونکہ یہاں نفی صحتِ صدقہ کی نہیں ہے، یعنی حضرت ابنِ عمرؓ نے یہ نہیں فرمایا کہ اُن کے صدقات ادا نہیں ہوں گے، زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی، اگر یہ فرماتے تو تکفیر کی صراحت ہوجاتی، کیونکہ یہ کفر ہی کی خصوصیت ہے کہ اُس کے ساتھ کوئی عبادت صحیح نہیں ہوتی کالعدم ہوتی ہے، بلکہ حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہ نے نفی قبول کی فرمائی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ان صدقات کا ثواب نہیں ملے گا، اور عدمِ قبول مسلمان کے عمل پر بھی ہوسکتا ہے، جیسا کہ جماہیر علماء کا مذہب بلکہ سلف کا اجماع ہے کہ دارِ مغصوبہ میں کوئی اگر نماز پڑھ لے تو نماز صحیح ہوجائے گی یعنی اُس کی قضاء فرض نہ ہوگی (فرض ادا ہوجائے گا) مگر یہ نماز مقبول نہ ہوگی یعنی اس پر ثواب نہیں ملے گا۔[1]

لیکن اس فرقہ متقدمین قدریہ کے کفر کی صراحت دوسرے علمائے کرام کے کلام میں موجود ہے، اور ان کو متفقہ طور پر کافر قرار دیا گیا ہے۔[2]

حدیثِ جبریل کے بارے میں علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں کہ یہ پورے دین کا خلاصہ ہے،[3] چنانچہ علامہ بغویؒ نے اپنی کتاب "مصابیح" کا آغاز بھی اسی سے کیا ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے یحییٰ بن یعمر کے جواب میں یہ حدیث اس لئے سنائی کہ یہ ایمان بالقدر پر مشتمل ہے جیسا کہ آگے متنِ حدیث میں آرہا ہے۔

قولہ: "ذاتَ یَوْم" (ص:۲۷ سطر:۵)

"یومًا" کے بجائے ذات یوم کہنے کی وجہ یہ ہے کہ لفظِ یوم کے اصل معنی "نہار" ہیں، لیکن بکثرت "مطلق زمانہ" کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، لہٰذا جب مقصود یہ ظاہر کرنا ہو کہ یوم سے مراد نہار ہی ہے تو لفظِ ذات کا اضافہ کردیتے ہیں، یہی وجہ "ذات لیلٍ" میں بھی ہوتی ہے، بہرحال بتانا یہ مقصود ہے کہ یہ واقعہ دن کا ہے۔[4]

قولہ: "رَجُلٌ" (ص:۲۷ سطر:۵) یہ جبریل علیہ السلام تھے، انسانی شکل میں آئے تھے،

---

(۱) ردّالمحتار ج:۱ ص:۳۸۱ وشرح النووی ج:۱ ص:۲۸۔

(۲) إکمال المعلم بفوائد مسلم ج:۱ ص:۲۰۲ وشرح النووی ج:۱ ص:۲۸۔

(۳) ملاحظہ فرمایئے: المفھم ج:۱ ص:۱۵۲۔

(۴) فتح الملھم ج:۱ ص:۴۶۴۔

جیسا کہ آگے بیان ہوگا۔

قوله: "شَدِيْدُ بَيَاضِ الثِّيَابِ" (ص:۲۷ سطر:۵)

لفظ "شـديدُ" مضاف ہے اور "بيـاض" مضاف الیہ مضاف ہے، یعنی "شـديدُ" کے لئے مضاف الیہ ہے، اور "الثياب" کے لئے مضاف، اور "الثياب" اس کا مضاف الیہ ہے، اور "الثيـاب" خود بھی دراصل مضاف تھا ضمیرِ غائب کی طرف جو "رَجُـل" کی طرف راجع تھی أی شـديـد بيـاض ثيابـه مگر اُس ضمیر کو حذف کرکے الف لام کو اس کے قائم مقام کردیا گیا، پھر یہ پوری عبارت مل کر "رَجُلٌ" کی صفت ہے۔[1]

بعینہٖ یہی ترکیب "شديدُ سوادِ الشعر" کی ہے۔

قوله: "شَدِيْدُ سَوَادِ الشَّعَرِ" (ص:۲۷ سطر:۵)

ایک روایت میں "شـديـد سـواد اللحية" کے الفاظ ہیں[2]، کپڑوں کا بالکل سفید اور بالوں کا بالکل سیاہ ہونا اور غبار آلود نہ ہونا علامت اِس بات کی تھی کہ آنے والا سفر کرکے نہیں آرہا، مدینہ منورہ ہی میں رہتا ہے۔

قوله: "وَلَا يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ" (ص:۲۷ سطر:۶)

یہ علامت تھی اس بات کی کہ یہ شخص مدینہ منورہ کا رہنے والا نہیں، مسافر ہے، اگر یہاں کا رہنے والا ہوتا تو حاضرین اُس کو ضرور پہچانتے، کیونکہ مدینہ منورہ کی آبادی اُس زمانے میں زیادہ نہ تھی۔ خلاصہ یہ کہ اس شخص میں دو متضاد علامتیں جمع تھیں، مسافر ہونے کی بھی اور مسافر نہ ہونے کی بھی۔

قوله: "حَتَّى جَلَسَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" (ص:۲۷ سطر:۶)

سلیمان التیمیؒ کی ایک روایت میں ہے کہ: "فتخطّٰى حتى بَرَكَ بين يَدَيِ النبى صلى الله عليه وسلم كما يجلس أحدنا فى الصلوٰة"[3] یعنی وہ لوگوں کی گردنیں پھلانگتا ہوا آیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے دو زانو ہوکر بیٹھ گیا، تخطّیِ رقاب اسلامی آداب سے ناواقفیت کی علامت تھی اور دو زانو ہوکر بیٹھنا اس بات کی علامت تھی کہ یہ شخص اسلامی آدابِ مجلس

---

(۱) حوالۂ بالا بزيادة ايضاح وتوضيح.

(۲) صحيح ابن حبّان ج:۱ ص:۳۸۹ رقم الحديث: ۱۶۸، باب فرض الايمان.

(۳) فتح الملهم ج:۱ ص:۴۶۵۔

سے واقف ہے، دیہاتی اور بدو نہیں، یہ دونوں علامتیں بھی متضاد تھیں۔

ابوفروہ کی روایت میں ہے کہ: اُس نے (بیٹھنے کے بعد) پوچھا: "أدنوُ يا محمد؟ قال أدْنُ فما زال يقول أدنو مرارًا ويقول له "أدْنُ" پہلی بات اجازت طلب کرنا مہذب و شائستہ ہونے کی علامت تھی، مگر بار بار قریب ہوتے ہوئے اجازت مانگتے رہنا غیر مہذب ہونے کی علامت تھی، یہ دونوں علامتیں بھی متضاد تھیں۔ اور "یا رسول اللہ" کے بجائے "یا محمد" کہنا بھی خلافِ ادب تھا۔

قولہ: "فَأَسْنَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ" (ص:۲۷ سطر:۶)

یہ عمل بھی تعظیم کے خلاف اور اس کی علامت تھا کہ یہ شخص اسلامی آداب سے ناواقف، بدو اور دیہاتی ہے۔

قولہ: "وَوَضَعَ كَفَّيْهِ عَلَى فَخِذَيْهِ" (ص:۲۷ سطر:۶)

علامہ نوویؒ نے "فَخِذيه" کی ضمیر کو "رجُل" کی طرف راجع کیا ہے، یعنی اُس نے اپنی رانوں پر ہاتھ رکھے جس طرح باادب شاگرد اُستاذ کے سامنے بیٹھتا ہے۔[۱] جبکہ حافظ ابنِ حجرؒ نے ابنِ عباسؓ اور ابوعامر الاشعری کی روایت میں یہ الفاظ نقل کئے ہیں کہ: "ثم وضع يَدَهُ على ركبتي النبي صلى الله عليه وسلم"[۲] اس میں صراحت ہے کہ اُس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے گھٹنوں پر ہاتھ رکھ دیئے تھے۔ علامہ شبیر احمد صاحب عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ غالبًا دونوں کام کئے، پہلے اپنی فخذ پر ہاتھ رکھے جو باادب ہونے کی علامت تھی، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی فخذین شریفین پر رکھ دیئے جو بے ادب ہونے کی علامت تھی۔ چنانچہ سلیمان التیمیؒ کی روایت جو صحیح ابنِ خزیمہ میں آئی ہے اور جس کا کچھ حصہ ہم نے پیچھے ذکر کیا ہے، اُس میں یہ دونوں عمل جمع ہیں،[۳] اس میں ہے کہ: "فتخطّٰى حتى برك بين يدى النبى صلى الله عليه وسلم كما يجلس احدنا فى الصلٰوة، ثم وضع يَدَهُ عَلٰى رُكبتي النبى صلى الله عليه وسلم"۔ غرضیکہ اِن دونوں اعمال سے بھی متعارض علامتوں کا اظہار ہوا۔ حاصل تمام روایات کا یہ ہے کہ اِن متعارض کیفیات اور علامات کے اظہار سے مقصود حضرت جبریلؑ کا یہ تھا کہ حاضرین حیران

---

(۱) شرح النووی ج:۱ ص:۲۸۔

(۲) فتح البارى ج:۱ ص:۱۱۶، اس کے بعد حافظ ابنِ حجرؒ لکھتے ہیں: "وبه جزم البغوى واسماعيل التيمى لهٰذه الرواية ورجحه الطيبى بحثًا۔"

(۳) فتح الملهم ج:۱ ص:۴۶۵۔

ہوکر ان کی طرف ہمہ تن متوجہ رہیں کیونکہ آگے ان کا جو مکالمہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا، اُس میں پورے دین کا خلاصہ بیان ہونے والا تھا، اُسے غور سے سنیں۔

قولہ: "وَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ!" (ص:۲۷ سطر:۶)

ابوفروہ کی روایت میں ہے کہ اُس نے سلام کرنے کے بعد "یا محمد!" کہا تھا،[۱] اس میں بھی دو متعارض علامتوں کا مظاہرہ ہوا ہے کہ سلام کرنا اسلامی آداب سے واقفیت کی علامت اور "یا محمد!" کہنا اَحکام سے ناواقفیت کی علامت تھی کہ قرآنِ کریم میں مسلمانوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لے کر پکارنے سے منع کیا گیا ہے، سورۃ النور[۲] میں ارشاد ہے: "لَا تَجْعَلُوْا دُعَآءَ الرَّسُوْلِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا" چنانچہ صحابہ کرامؓ آپ کو "یا رسول اللہ" کہہ کر خطاب کرتے تھے، اور مطر الورّاق کی روایت میں ہے کہ اُس نے "یا رسول اللہ" کہا تھا۔[۳] فتح الباری میں تطبیق اس طرح دی گئی ہے کہ اُس نے پہلے نام لے کر پکارا ہوگا، بعد میں "یا رسول اللہ" کہا ہوگا۔[۴] اِن دونوں الفاظ میں بھی متعارض علامتیں پائی گئیں۔

قولہ: "أَخْبِرْنِیْ عَنِ الْإِسْلَامِ." (ص:۲۷ سطر:۶)

اِس حدیث میں جبریلِ امینؑ کے تین سوال آئے ہیں، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے جواب ارشاد فرمائے جو پورے دین کا خلاصہ ہیں، اور یہ واقعہ حجۃ الوداع کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ کے آخری ایام کا ہے،[۵] جس طرح ایک کامیاب اُستاذ اپنے بیان کو پہلے اجمالاً، پھر تفصیل سے اور پھر آخر میں اس کا خلاصہ طلبہ کے سامنے پیش کرتا ہے، اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دینِ الٰہی کی تعلیم وتبلیغ فرمائی کہ آغازِ وحی کے وقت سے ۲۳ سال تک آپ دینِ اسلام کی تعلیم اپنے اقوال وافعال سے خوب تفصیل کے ساتھ فرماتے رہے، اور آخر میں اس حدیث کے ذریعہ پورے دین کا خلاصہ ارشاد فرمادیا۔

قولہ: "اَلْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ ....الخ" (ص:۲۷ سطر:۷)

---

(۱) مسند اسحاق بن راہویہ ج:۱ ص:۲۰۹ رقم الحدیث: ۱۶۵ وسنن أبی داوٗد اوّل کتاب السنة، باب فی القدر، رقم الحدیث: ۴۶۸۱۔

(۲) آیت نمبر:۶۳۔

(۳) مسند أبی داوٗد الطیالسی ج:۱ ص:۵۔

(۴) فتح الباری ج:۱ ص:۱۱۷۔

(۵) فتح الباری کتاب الإیمان باب سؤال جبریل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الإیمان والإسلام، ج:۱ ص:۸۰۔

اس جواب سے معلوم ہوا کہ اسلام مجموعہ ہے اعمالِ ظاہرہ کا، یعنی زبان اور جوارح کے اعمال کا، لیکن اسلام کی یہ تعریف ایک اصطلاح کے مطابق ہے، اور دوسری اصطلاح میں اسلام پورے دین کا علَم ہے، لقولہ تعالیٰ: "اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللهِ الْاِسْلَام"۔[1]

قولہ: "إِنِ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا" (ص:۲۷ سطر:۷)

امام شافعیؒ کے نزدیک استطاعتِ مالیہ مراد ہے، چنانچہ مالدار اپاہج پر حج بدل کرانا فرض ہے،[2] اور امام مالکؒ کے نزدیک استطاعتِ بدنیہ مراد ہے، چنانچہ اُن کے نزدیک ایسے تندرست غیر مالدار پر حج فرض ہے جو پیدل جانے پر قادر ہو اور راستے میں کمانے پر بھی۔[3] اور امام اعظمؒ کے نزدیک استطاعتِ مالیہ و بدنیہ دونوں کا ہونا شرطِ فرضیت ہے، پس جس کو زاد حاصل ہو اور سواری پر سفر کی قدرت ہو اُس پر حج فرض ہے۔ (فتح الملهم بزيادة ايضاح)۔[4]

قولہ: "قَالَ فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِيمَانِ" (ص:۲۷ سطر:۷،۸)

یہاں سؤال تو ایمان کی حقیقت کے بارے میں ہے، جبکہ جواب میں متعلقاتِ ایمان کو ذکر کیا گیا ہے حقیقتِ ایمان کی تعریف نہیں فرمائی گئی، اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں یہ بات تھی کہ سائل کو ایمان کی حقیقتِ لغویہ معلوم ہے کیونکہ وہ عربی مادری زبان کی طرح بول رہا تھا اور وہ صرف متعلقاتِ ایمان دریافت کرنا چاہتا ہے، لہٰذا جواب میں متعلقاتِ ایمان کو ذکر فرمایا۔[5]

اِشکال:- ایمان مُعرَّف ہے اور "أن تؤمن .... الخ" تعریف ہے، مُعرَّف اور تعریف کے لئے جب ایک ہی لفظ آیا تو ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہوگیا تو دور لازم آگیا، کیونکہ اگر تعریف میں معرَّف ہی کو ذکر کردیا جائے تو دور لازم آتا ہے۔

---

(۱) ترجمہ:- "دین تو خدا کے نزدیک اسلام ہی ہے۔" (سورۃ آل عمران:۱۹)۔

(۲) كتاب الأم للشافعي، باب كيف الاستطاعة الى الحج. ج:۵ ص:۲۱۔

(۳) عقد الجواهر الثمينة ج:۱ ص:۳۸۰۔

(۴) بدنی صحت کے بارے میں احناف کے درمیان اختلاف ہے، ففی غنية الناسك ص:۲۳: "امّا شرائط وجوب الأداء خمسة ..... الأوّل: الصحة: وهي سلامة البدن عن الأفات المانعة عن القيام بما لا بد منه في سفرِ الحج هذا عندهما، امّا ظاهر المذهب عند أبي حنيفة: فهي شرط الوجوب .... الخ." وكذا في مناسك الحج لمُلّا على القارى ص:۵۱۔

(۵) فتح الملهم ج:۱ ص:۴۶۸۔

جواب:- یہ ہے کہ سوال میں مراد ایمانِ شرعی ہے، یعنی سائل ایمانِ شرعی معلوم کرنا چاہتا تھا، جواب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو "أن تؤمن .... الخ" فرمایا ہے، یہ ایمانِ لغوی ہے، لہٰذا تعریف میں معرَّف کا ذکر نہ ہوا اور دور لازم نہ آیا۔(۱) جس کا حاصل یہ نکلا کہ ایمانِ شرعی وہی ہے جو ایمانِ لغوی ہے البتہ دونوں کے متعلقات (مؤمَنٌ بہٖ) میں فرق ہے، جس سے معلوم ہوا کہ ایمانِ لغوی اور ایمانِ شرعی دونوں میں فرق باعتبار متعلقات (مؤمَنٌ بہٖ) کے ہے، حقیقت و ماہیت میں کوئی فرق نہیں ہے، اسی وجہ سے یہاں ایمان کی حقیقت و ماہیت کو ذکر نہیں فرمایا۔

قوله: "قَالَ: أَنْ تُؤْمِنَ بِاللّٰهِ .... الخ" (ص:۲۷ سطر:۸)

ایمان کے معنیٰ ہیں دل سے تصدیق کرنا، معلوم ہوا کہ ایمان کا محل قلب ہے، جبکہ اسلام کا محل زبان اور اعضاء و جوارح ہیں، اور دونوں کی حقیقتیں بھی جدا جدا ہیں۔

قوله: "قَالَ: فَأَخْبِرْنِيْ عَنِ الإِحْسَانِ" (ص:۲۷ سطر:۸)

احسان مصدر ہے بابِ افعال کا، اس کے دو معنیٰ ہیں، ایک "کسی کام کو اچھی طرح انجام دینا" جیسے کہا جاتا ہے: "أحسنتَ الخطبةَ" تو نے خطبہ اچھا دیا، اس معنیٰ میں جب آتا ہے تو یہ بغیر واسطۂ حرفِ جر کے متعدی ہوتا ہے۔ اور دوسرے معنیٰ ہیں "کسی کے ساتھ اچھا سلوک کرنا" جب اس معنیٰ میں استعمال ہو تو اس کے صلہ میں اِلیٰ آتا ہے جیسے: "أحسِنْ اِلٰى من أسآءَ اِلیک" یہاں پر حدیثِ جبریل میں لفظِ احسان پہلے معنیٰ میں استعمال ہوا ہے، جس کا حاصل ہے اعمال کو اچھی طرح انجام دینا۔(۲)

قوله: "أَنْ تَعْبُدَ اللّٰهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ" (ص:۲۷ سطر:۸)

حافظ ابنِ حجرؒ(۳) اور شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ(۴) نے اس کی تشریح یوں کی ہے کہ اس میں احسان کے دو درجے بیان کئے گئے ہیں، "أن تعبد الله .... الخ" یہ درجۂ اوّل ہے، اس کا نام مقامِ مشاہدہ ہے۔ "فان لم تكن تراه .... الخ" یہ دوسرا درجہ ہے، یعنی اگر تو پہلے درجے کی عبادت نہ کرسکے تو دوسرے درجے کی عبادت کرلے، یعنی عبادت اس استحضار کے ساتھ کرے

---

(۱) شرح الکرمانی لصحیح البخاری ج:۱ ص:۱۹۴۔

(۲) لسان العرب ج:۳ ص:۱۷۹۔

(۳) فتح الباری ج:۱ ص:۱۲۰۔

(۴) لمعات التنقیح تحت هذا الحدیث ج:۱ ص:۶۹۔

کہ اللہ تجھ کو دیکھ رہا ہے، اِس کا نام مقامِ مراقبہ ہے، لیکن اس تفسیر کو عام طور پر ہمارے بزرگوں نے اختیار نہیں کیا کیونکہ اِس روایت کے الفاظ اس کی تائید نہیں کرتے اور اس حدیث کی دوسری روایات کے الفاظ پر بھی یہ تشریح منطبق نہیں ہوتی، چنانچہ علامہ نوویؒ[1] و علامہ سندھیؒ[2]، حکیم الأمت حضرت تھانویؒ اور حضرت گنگوہیؒ[3] نے یہ تفسیر اختیار نہیں کی، اِن حضرات نے تفسیر یہ کی ہے کہ تو اللہ تعالیٰ کی عبادت اس طرح کرے گویا کہ تو اس کو دیکھ رہا ہے، کیونکہ تو اگرچہ اُس کو نہیں دیکھ رہا مگر وہ تو تجھ کو دیکھ رہا ہے۔ اس تفسیر کی رُو سے جملہ: "فان لم تكن تراهُ .... الخ" پہلے جملہ کی تعلیل ہے اور ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی اللہ تعالیٰ کو دیکھ کر عبادت کرتا تو وہ اِخلاص و تعظیم و حضورِ قلب اور خشوع و خضوع میں کوئی کسر نہ چھوڑتا، ایسی عبادت کرنا احسان ہے۔ اس پر یہ سوال ہوسکتا تھا کہ ہمیں یہ معلوم ہی نہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ کو دیکھ کر کیسے عبادت کرتے کیونکہ دُنیا میں رُویتِ باری تعالیٰ ممکن ہی نہیں، لہٰذا جب رُویت ممکن نہیں تو ہمیں رُویت کے ساتھ کیفیتِ عبادت کا علم بھی نہیں ہوسکتا؟ اور جب علم نہیں ہوسکتا تو اس پر عمل بھی ممکن نہیں۔ تو اِس اِشکال کو دوسرے جملہ "فان لم تكن تراهُ .... الخ" سے رفع فرمایا، اس میں "اِن" شرطیہ نہیں بلکہ وصلیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگرچہ تم اُس کو نہیں دیکھ سکتے لیکن وہ تو تم کو دیکھ رہا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر تم اللہ تعالیٰ کو دیکھ کر اعلیٰ درجہ کی عبادت کرتے تو کس وجہ سے اعلیٰ درجہ کی عبادت کرتے؟ کیا اِس وجہ سے کہ وہ تم کو دیکھ رہا ہے؟ یا اس وجہ سے کہ تم اُس کو دیکھ رہے ہو؟ ظاہر ہے کہ تم اعلیٰ درجے کی عبادت اُس وقت اسی وجہ سے کرتے کہ وہ تم کو دیکھ رہا ہے نہ اس وجہ سے کہ تم اس کو دیکھ رہے ہو۔ مثلاً: اگر کسی شاگرد کو معلوم ہو کہ اُستاذ دیکھ رہا ہے تو شاگرد اگر اندھا بھی ہو تب بھی باادب ہوکر بیٹھتا ہے، لیکن اگر اس کے برعکس ہو تو پھر شاگرد بے پروا ہوکر بیٹھے گا، کیونکہ شاگرد کو معلوم ہے کہ اُستاذ مجھے نہیں دیکھ رہا، معلوم ہوا کہ اعلیٰ درجہ کی عبادت جو اللہ تعالیٰ کو دیکھ کر انسان کرتا اس کی وجہ یہ نہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کو دیکھ رہا ہے، بلکہ وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو دیکھ رہا ہے، اور یہ علّت اللہ تعالیٰ کو دیکھے بغیر بھی موجود ہے کہ وہ تجھ کو دیکھ

---

(۱) شرح النووی ج:۱ ص:۲۸۔

(۲) حاشية العلامة السندی علىٰ صحيح مسلم ج:۱ ص:۲۹، أنظر أيضًا حاشية السندی على الصحيح للبخاری تحت هٰذا الحديث.

(۳) الحلّ المفهم ج:۱ ص:۲۹۔

رہا ہے۔ حاصل یہ کہ جملۂ ثانیہ جملۂ اُولیٰ سے پیدا ہونے والے سؤالِ مقدر کا جواب ہے یا جملۂ اُولیٰ کی تعلیل ہے۔

قولہ: "فَأَخْبِرْنِیْ عَنِ السَّاعَةِ" (ص:۲۷ سطر:۹)

مقصودِ سؤال وقتِ قیامت معلوم کرنا تھا نہ یہ کہ قیامت واقع ہوگی یا نہیں؟(۱) چنانچہ آگے اسی باب میں حضرت ابوہریرہ کی روایت میں "متٰی تقوم الساعة" ہے۔

"الســـاعة" عرف میں دن رات کے مجموعے کا چوبیسواں حصہ (ایک گھنٹہ) ہے، مگر قرآن وسنت اور کلامِ عرب میں یہ قیامت کے معنیٰ میں بھی استعمال ہوتا ہے، یہاں وہی مراد ہے۔(۲)

قولہ: "قَالَ: مَا الْمَسْئُوْلُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ" (ص:۲۷ سطر:۹)

مطلب یہ کہ وقتِ قیامت کے بارے میں میں تم سے زیادہ جاننے والا نہیں۔

یہاں سؤال پیدا ہوتا ہے کہ اس جملہ کے بجائے مختصر جملہ "لا أدری" کیوں نہ فرمادیا؟

جواب یہ ہے کہ اگر یہ فرماتے تو یہ قضیۂ جزئیہ ہوتا، یعنی اِس سے صرف اتنا پتہ چلتا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو قیامت کے وقت کے بارے میں جبریلِ امینؑ سے زیادہ علم نہیں، یہ معلوم نہ ہوتا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی اور کو بھی علم نہیں، تو یہ بتلانے کے لئے "ما المسئول عنهــا .... الخ" کا جملہ بطورِ قضیۂ کلیہ کے ارشاد فرمایا کہ جس سے بھی سؤال کیا جائے گا وہ سائل سے زیادہ اس کو نہیں جانتا ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ یہ علم اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کے پاس نہیں۔(۳) ایک روایت میں ہے کہ یہی سؤال و جواب حضرت عیسیٰؑ اور جبریلؑ کے درمیان ہوا تھا، لیکن اس فرق کے ساتھ کہ وہاں سائل حضرت عیسیٰ علیہ السلام تھے اور مسئول حضرت جبریل علیہ السلام۔(۴)

قولہ: "عَنْ اَمَارَاتِهَا" (ص:۲۷ سطر:۹)

"اَمار و اَمارة" علامت کو کہتے ہیں۔

قولہ: "أَنْ تَلِدَ الْأَمَةُ رَبَّتَهَا" (ص:۲۷ سطر:۹)

کہ باندی اپنے سیّد کو جنے۔ اس کے کئی مطلب ہوسکتے ہیں:

---

(۱) المرقاة ج:۱ ص:۱۲۷۔ (۲) المفهم ج:۱ ص:۱۴۷۔

(۳) فتح الباری ج:۱ ص:۱۲۱، مرقاة ج:۱ ص:۱۲۷۔

(۴) فتح الباری ج:۱ ص:۱۲۱، ولفظهٗ: "سأل عیسیٰ ابن مریم جبریل عن الساعة، قال: فانتفض بأجنحته وقال: ما المسئول عنها بأعلم من السائل." البتہ فتح الباری کے حاشیہ پر اس کی سند کو غیر قوی قرار دیا گیا ہے۔

۱- ایک یہ کہ اس میں اشارہ ہے **عقوق الاُمّہات** کی طرف، کہ لوگ اپنی ماؤں کے ساتھ ایسا تحقیر کا معاملہ کریں گے جیسا باندی سے اُس کا مالک کرتا ہے، جس طرح کا معاملہ باندی سے خدمت لینے کا کیا جاتا ہے ویسا ہی معاملہ ماں کے ساتھ کریں گے۔

۲- دوسرا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ اس سے مراد ''اولادِ اِماء'' کا بادشاہ ہونا ہے، یعنی باندیوں کی اولاد بادشاہ ہوگی، جس کے باعث یہ باندی بھی دوسرے لوگوں کی طرح اس بادشاہ (اپنے بیٹے) کی رعیّت ہوگی، چنانچہ یہ ایسا ہی ہوجائے گا کہ گویا باندی نے اپنے آقا کو جنا ہے۔ تاریخِ اسلام میں ایسی مثالیں بہت ہیں کہ باندی کے بیٹے بادشاہ اور حاکم بنے۔ خلیفہ ہارون رشید کا بیٹا مأمون الرشید بھی باندی کے بطن سے پیدا ہوا تھا۔

۳- تیسرا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ اس سے اشارہ ہو **اُمّ ولد** کی بیع کی طرف، جو شرعاً جائز نہیں، جب اُمِ ولد کی بیع کثرت سے ہونے لگے گی تو کسی اُمِ ولد کی بیع در بیع ہوتے ہوتے نوبت یہ آجائے گی کہ اُس اُمّ ولد کو اُس کا بیٹا ہی خرید لے گا اور اُس کو علم بھی نہ ہوگا کہ یہ میری ماں ہے، پھر اس سے باندیوں کی طرح خدمت لے گا۔[1]

قولہ: ''وَأَنْ تَرَى الْحُفَاةَ الْعُرَاةَ ، الْعَالَةَ .... الخ'' (ص:۲۷ سطر:۹)

حُفاة **حافی** کی جمع ہے، معنیٰ ننگے پاؤں والا، اور **عُراة** **عاری** کی جمع ہے، ننگے بدن والا، یا کپڑے پہنے ہوں لیکن ناکافی ہوں تو اُسے بھی **عاری** کہہ دیا جاتا ہے، اور **العالة** **عائل** کی جمع ہے، بمعنیٰ فقیر۔

قولہ: ''رِعَاءَ الشَّاء'' (ص:۲۷ سطر:۹)

''**رعاء**'' **راعی** کی جمع ہے، **رُعاة** بھی جمع آتی ہے، معنیٰ ہیں چرواہے۔ یہاں بکریوں کے چراہوں کا ذکر فرمایا نہ کہ اُونٹ اور گائے، بھینس کے چرواہوں کا، کیونکہ بکریوں کے چرواہے مالی اور معاشرتی اعتبار سے کم درجہ کے لوگ ہوتے ہیں۔ لفظ **الشاء** بکرا، دُنبہ، مینڈھا اور ان کے مذکر و مؤنث سب کو شامل ہے، یعنی اِسمِ جنس ہے۔

قولہ: ''يَتَطَاوَلُونَ فِي الْبُنْيَان'' (ص:۲۷ سطر:۱۰)

وہ ایک دوسرے کے ساتھ مقابلہ کریں گے عمارتوں کی اُونچائی میں، مطلب یہ ہے کہ

(۱) اِن تینوں مطالب کے لئے رجوع فرمائیں: **فتح الباری** ج:۱ ص:۱۲۲ **والمفهم** ج:۱ ص:۱۴۸ **واکمال المعلم** ج:۱ ص:۲۰۵۔

فقیر اور ادنیٰ درجے کے لوگ مالدار بن جائیں گے یعنی حالات پلٹ جائیں گے۔

ویسے تو یہ علامت کئی مرتبہ پائی گئی لیکن دو مرتبہ زیادہ واضح طور پر سامنے آئی۔

۱- ایک مرتبہ یہ علامت تاتاریوں میں پائی گئی جنہوں نے اہلِ اسلام پر اَز حد ظلم کیا، پھر تاتاریوں کے سردار چنگیز خان کے بیٹے ہلاکو خان کی اولاد میں سے بعض لوگ مشرف باسلام ہوگئے، چنانچہ ہلاکو خان کی چوتھی پشت میں تیمور لنگ پیدا ہوا اور اُس کی نسل میں بابر بادشاہ گزرا جو فرغانہ (اُزبکستان) سے ہندوستان آیا اور یہاں مغل حکومت قائم کی، پھر اُس کی اولاد میں شاہجہاں نے بلند و بالا عمارات، آگرہ کا تاج محل اور دہلی کی جامع مسجد وغیرہ تعمیر کیں۔ اصل میں ان کے آباء و اجداد (تاتاری) معاشرتی اور معاشی طور پر بہت پس ماندہ تھے، بکریوں کی گلہ بانی ان کا پیشہ تھا، اور شہریت و تمدن سے بہت دور تھے۔

۲- دوسری مرتبہ یہ علامت اہلِ مغرب میں نمایاں نظر آئی، یہ بھی بہت غریب اور پس ماندہ تھے لیکن اب فلک بوس عمارتیں بنانے میں دُنیا کا مقابلہ کر رہے ہیں۔

قوله: "فَلَبِثْتُ مَلِيًّا" (ص:۲۷ سطر:۱۰)

مليّا أي وقتا طويلا۔ ابوداؤد[1] اور ترمذی[2] کی روایت میں "فَلَبِثْتُ ثلاثا" ہے، اور ترمذی کی ایک روایت میں صراحت ہے کہ: "فَلَقِيَنِي النبيُّ صَلَّى الله عليه وسلم بعد ثلاثٍ" یعنی تین راتوں کے بعد۔

قوله: "فَإِنَّهُ جِبْرِيْلُ" (ص:۲۷ سطر:۱۰)

جِبْرَئِيْل، جِبْرِيْل، جَبْرَئِيْل، جَبْرِيْل چاروں طریقے سے پڑھا جاسکتا ہے۔

قوله: "أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِيْنَكُمْ" (ص:۲۷ سطر:۱۰)

اس سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث پورے دین کا خلاصہ ہے، چنانچہ اس حدیث کو "اُمُّ السنة" کہا جاتا ہے، جیسے کہ سورۂ فاتحہ کو جو پورے قرآن کا خلاصہ و دیباچہ ہے "اُمُّ الكتاب" کہا جاتا ہے، اور معلوم ہوا کہ پورا دین تین چیزوں کا مجموعہ ہے:-

۱- ایمان یعنی عقائد۔ ۲- اسلام یعنی اعمالِ ظاہرہ۔ ۳- احسان یعنی اعمالِ باطنہ۔

(۱) سنن أبي داوٗد، اوّل كتاب السنة، باب في القدر، رقم الحديث:۴۶۸۱۔

(۲) جامع الترمذي، باب ما جاء في ما وصف جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم الايمان والاسلام، رقم الحديث:۲۶۱۰۔

ایمان و اسلام کی تفصیل کتاب الایمان کے اُصولی مباحث میں مسئلۂ اُولیٰ و ثانیہ و ثالثہ میں شرح وبسط کے ساتھ آچکی ہے۔ یہاں احسان کی کچھ تشریح سمجھ لیجئے۔

احسان کے معنیٰ ہیں دینِ اسلام کے اعمال کو اچھے طریقے سے انجام دینا۔ احسان کا ایک درجہ وہ ہے جس کے بغیر اعمالِ ظاہرہ باطل اور کالعدم رہتے ہیں، مثلاً: عبادات کے لئے نیت، کہ اس کے بغیر کوئی عبادت درست نہیں، یعنی اداء ہی نہیں ہوتی۔ احسان کا یہ درجہ اعمالِ صالحہ کی صحت کے لئے شرط ہے۔ اور ایک درجہ احسان کا وہ ہے جو اعمالِ صالحہ کے وجود اور صحت کے لئے تو شرط نہیں، البتہ قبولیت یعنی ثواب کے لئے شرط ہے، مثلاً: نیت فی الوضوء، کہ نیت کے بغیر وضوء ہو تو جاتا ہے یعنی مفتاحِ صلوٰۃ بن جاتا ہے مگر اس پر ثواب نہیں ملتا۔(۱) ایسے ہی احسان کا ایک فرد تقویٰ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کا خوف نہ ہو تو آدمی کبائر کا مرتکب ہو جاتا ہے، ایسے ہی دوسرے تمام اعمالِ باطنہ احسان ہی کے افراد ہیں، اعمالِ ظاہرہ اُس وقت تک ٹھیک نہیں ہو سکتے جب تک اخلاقِ باطنہ اور اعمالِ باطنہ ٹھیک نہ ہوں۔ لہٰذا احسان صرف استحباب کا درجہ نہیں بلکہ جس طرح کبائر اور دوسرے رذائل سے بچنا فرضِ عین ہے، اسی طرح احسان ایک درجے میں فرضِ عین ہے، تو باطن کا تزکیہ فرضِ عین ہوا، اس کے بغیر آدمی فاسق، فاجر رہتا ہے کیونکہ تمام اعمالِ ظاہرہ کی جڑ اعمالِ باطنہ ہیں۔ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے:

ألا! انّ فی الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كلهٗ، واذا فسدت فسد الجسد كله، ألا! وهی القلب.(۲)

لہٰذا معلوم ہوا کہ ایمان، اسلام اور احسان تینوں اپنے اپنے درجہ میں فرضِ عین ہیں اور ان تینوں کا مجموعہ ''دینِ اسلام'' ہے۔

اور ''تفقُّه فی الدین'' یہ ہے کہ آدمی ایمان، اسلام اور احسان تینوں میں گہری بصیرت وفراست حاصل کرے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''مَن يُّرِدِ اللهُ بِهٖ خَيرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّين''۔(۳)

---

(۱) فتح القدیر ج:۱ ص:۳۳،۳۴، کتاب الطهارة۔

(۲) صحیح البخاری، کتاب الایمان، باب فضل من استبرأ لدینه، رقم الحدیث: ۵۲۔ وصحیح مسلم، باب أخذ الحلال وترک الشبهات، رقم الحدیث:۱۵۹۹۔ وصحیح ابن حبان، ذکر الأخبار عن حدودِ الله والمداهین فیها، رقم الحدیث: ۲۹۷۔

(۳) صحیح البخاری، کتاب العلم، باب من یرد الله بهٖ خیرًا یفقهه فی الدین. رقم الحدیث:۷۱۔

قرآن کریم میں ارشاد ہے: "وَمَنْ يُّؤْتَى الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيْرًا"۔ (۱)
نیز ارشادِ باری تعالیٰ ہے: "فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ"۔ (۲) ان میں بھی "الحکمة" اور "تفقُّه فی الدین" کا مطلب یہی ہے کہ ایمان، اسلام اور احسان میں گہری بصیرت پیدا کی جائے، یہی وجہ ہے کہ امامِ اعظمؒ نے فقہ کی جو تعریف کی ہے: "معرفة النفس ما لها وما عليها" (۳) وہ ان تینوں کو شامل ہے۔

پھر جوں جوں نئے نئے مسائل پیدا ہوتے گئے اِن تینوں کے مباحث پھیلتے چلے گئے، اِن تمام مباحث کو ایک کتاب میں سمونا مشکل ہوگیا، رفتہ رفتہ اِن تینوں کی کتابیں الگ الگ لکھی جانے لگیں، پھر رفتہ رفتہ ان میں سے ہر علم میں تصنیفات کی تعداد بھی بڑھتی چلی گئی یہاں تک کہ ان تینوں علوم کے نام بھی علیحدہ علیحدہ رکھ دیئے گئے، ایمانیات کے مسائل کو دلائل کے ساتھ جاننے کا نام "علمِ کلام" رکھا گیا، اعمالِ ظاہرہ کے اَحکام کو تفصیلی دلائل کے ساتھ جاننے کا نام "فقہ" رکھ دیا گیا، اور "احسان" یعنی اَخلاقِ باطنہ اور اعمالِ باطنہ کی اصلاح کا نام "تصوف" رکھ دیا گیا، لیکن یہ بعد کی اصطلاحات ہیں، قرآن وسنت کی اصطلاح میں فقہ اور تفقُّہ کی حقیقت وہی ہے جو اُوپر بیان کی گئی کہ یہ ایمان، اسلام اور احسان (تینوں) کی گہری فہم وبصیرت اور فراست ومہارت کا نام ہے۔

خلاصہ یہ کہ صرف اعمالِ ظاہرہ کا علم حاصل کرکے اپنے آپ کو عالمِ دین سمجھنا جہالت ہے۔

"تفقُّه فی الدین" کو سورۂ توبہ کی مذکورہ بالا آیت میں فرضِ کفایہ قرار دیا گیا ہے۔

یہاں سوال ہوسکتا ہے کہ جب اعمالِ ظاہرہ کی جڑ اور بنیاد احسان ہے تو جدید اصطلاح کے فقہ سے بھی زیادہ اہم "احسان" ہوا، تو احسان کی کتب کو دینی مدارس میں داخلِ نصاب کیوں نہیں کیا گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ احسان ایسی چیز نہیں جو کتابوں میں پڑھائی جائے، بلکہ یہ تجرباتی اور عملی مشق کا کام ہے (پریکٹیکل ہے)، یہ بزرگوں اور اللہ والوں کی صحبت اور شیخ کی تربیت سے حاصل ہوتا ہے۔

فائدہ:- اِس حدیث کو امامِ مسلمؒ صرف حضرت عمرؓ کی روایت سے چار سندوں سے

---

(۱) البقرة آیت: ۲۶۹۔ (۲) التوبة آیت: ۱۲۲۔

(۳) التوضیح والتلویح ج:۱ ص:۲۵۔

لائے ہیں اور اِن چار سندوں میں کل سات طرق بیان کئے ہیں، جن کی تفصیل اس طرح ہے:-

۱- پہلی سند میں دو طرق ہیں: وکیع کا طریق اور عبیداللہ بن معاذ العنبری کا طریق، اور مدار الحدیث کھمس ہیں۔

۲- دوسری سند میں تین طرق ہیں: محمد بن عبید الغُبرَی، ابو کامل الفضیل بن الحسین الجحدری. احمد بن عبدة الضبّی ۔ اوران کے مدار الحدیث حمّاد بن زید ہیں جو مطر الورّاق سے روایت کررہے ہیں۔

۳- تیسری سند میں ایک ہی طریق ہے: محمد بن حاتم کا۔

۴- اور چوتھی سند میں بھی ایک طریق ہے: حجاج بن الشاعر کا۔

فائدہ:- احادیث کو شمار کرنے کے دو طریقے ہیں:-

۱- اُصولیین کا طریقہ یہ ہے کہ متنِ واحد والی حدیث خواہ کتنے ہی طرق اور اسانید سے آئی ہو، اُسے ایک ہی حدیث شمار کرتے ہیں، چنانچہ مذکورہ حدیث اگرچہ متعدد سندوں اور کئی طرق سے مروی ہے، لیکن اُصولیین کے نزدیک ایک ہی ہے۔

۲- محدثین کا طریقہ یہ ہے کہ متنِ حدیث کی ہر سند اور ہر سند کے ہر طریق کو الگ حدیث شمار کرتے ہیں، لہٰذا مذکورہ حدیث محدثین کے شمار کے مطابق سات حدیثیں ہیں۔

اس تفصیل سے منکرینِ حدیث کے ایک اِشکال کا جواب بھی ہوگیا، وہ کہتے ہیں کہ یہ بات غلط ہے کہ فلاں محدث کو اتنے لاکھ حدیثیں یاد تھیں اور فلاں محدث کے پاس اتنے لاکھ حدیثیں محفوظ تھیں، حالانکہ کل ذخیرۂ حدیث بھی لاکھوں کو نہیں پہنچتا۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ عدد محدثین کے طریقۂ کار سے حاصل ہوتا ہے، اُصولیین کے طریقے سے نہیں۔

وجه الفرق بين اصطلاح الفقهاء والمحدثين

فقہاء کا اصل مقصد حدیث شریف سے مسئلہ کا استنباط ہوتا ہے، اِس مقصد کے لئے اتنی بات کا معلوم ہوجانا کافی ہے کہ فلاں حدیث کا متن تواتر یا خبرِ مشہور یا خبرِ واحد سے ثابت ہے، اب یہ حدیث کتنی اور کون کون سی سندوں اور طُرُق سے مروی ہے؟ ان تفصیلات سے فقہاء کی کوئی غرض براہِ راست وابستہ نہیں، اس لئے وہ اس سے بحث نہیں کرتے، جبکہ محدثین سند و متن

دونوں سے بحث کرتے ہیں کیونکہ اُن کا مقصود ہی احادیث کے متن و اسانید کو جمع کرنا ہے، اس لئے احادیث کے شمار کرنے میں فقہاء (اُصولیین) اور محدثین کا طریقہ مختلف ہے۔

٩٤ - "حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدٍ الغُبَرِيُّ وَأَبُوْ كَامِلٍ الجَحْدَرِيُّ وَأَحْمَدُ بْنُ عَبدَةَ ،قَالُوْا: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ مَطَرٍ الوَرَّاقِ عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ بُرَيْدَةَ عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ، قَالَ: لَمَّا تَكَلَّمَ مَعبَدٌ بِمَا تَكَلَّمَ بِهِ فِي شَأنِ القَدَرِ، أَنكَرنَا ذٰلِكَ. قَالَ: فَحَجَجْتُ أَنَا وَحُمَيدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ الْحِمْيَرِيُّ حِجَّةً. وَسَاقُوا الْحَدِيْثَ... الخ" (ص:۲۸ سطر:۱،۲)

قوله: **"أَنكَرنَا"** (ص:۲۸ سطر:۲) یعنی ہم نے اس کو مُنکَر سمجھا یا اچنبھا محسوس کیا۔

قوله: **"فَحَجَجْتُ أَنَا وَحُمَيدُ .... الخ"** (ص:۲۸ سطر:۲)

سابقہ روایت جو کہمس سے تھی اُس میں راوی نے حج یا عمرہ کو شک کے ساتھ ذکر کیا تھا، اور مطر الورّاق کی اس روایت میں حج کی صراحت کسی شک کے بغیر کی گئی ہے۔

قوله: **"وَسَاقُوا الْحَدِيْثَ .... الخ"** (ص:۲۸ سطر:۲)

اِن تینوں حضرات نے مطر الورّاق کی روایت کو اِسی مضمون اور اِسی سند سے بیان کیا ہے جس سے کہمس نے بیان کیا تھا البتہ کچھ الفاظ کی کمی بیشی ان کی روایت میں موجود ہے۔

٩٥ - "وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ ،حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيْدٍ القَطَّانُ ،حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ غِيَاثٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ بُرَيْدَةَ عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ وَحُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ قَالَا لَقِيْنَا عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ عُمَرَ فَذَكَرْنَا القَدَرَ وَمَا يَقُوْلُوْنَ فِيْهِ. ......الخ."

(ص۲۹ سطر:۱،۲)

قوله: **"وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ"** (ص۲۹ سطر:۱)

یہ حدیثِ جبریلؑ کی تیسری سند کا بیان ہے، اس میں عبداللہ بن بریدہ سے روایت کرنے والے عثمان بن غیاث ہیں، جبکہ پہلی سند میں کہمس اور دوسری میں مطر الورّاق تھے، اس طرح عبداللہ بن بریدہ سے روایت کرنے والے تین حضرات ہوگئے۔

٩٧ - "وَحَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ،وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، جَمِيْعًا عَنِ ابْنِ

عُلَيَّةَ ......(الى قوله)...... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، قَالَ : كَانَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا بَارِزًا لِلنَّاسِ، فَأَتَاهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ! مَا الإِيْمَانُ ؟ قَالَ :أَن تُؤْمِنَ بِاللّٰهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكِتَابِهِ وَلِقَائِهِ وَرُسُلِهِ وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ الآخِرِ. قَالَ يَا رَسُولَ اللّٰهِ! مَا الإِسْلاَمُ ؟قَالَ: الإِسلاَمُ أَنْ تَعْبُدَ اللّٰهَ وَلاَ تُشْرِكَ بِهِ شَيئًا، وَتُقِيمَ الصَّلاَةَ الْمَكْتُوبَةَ ،وَتُؤَدِّيَ الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ ،وَتَصُومَ رَمَضَانَ . قَالَ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ! مَا الإِحْسَانُ؟ قَالَ:أَنْ تَعْبُدَ اللّٰهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ ،فَإِنَّكَ إِن لاَ تَرَاهُ، فَإِنَّهُ يَرَاكَ.قَالَ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ! مَتَى السَّاعَةُ؟ قَالَ:مَا الْمَسْؤُوْلُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ،وَلكِنْ سَأُحَدِّثُكَ عَنْ أَشْرَاطِهَا ؟إِذَا وَلَدَتِ الأَمَةُ رَبَّهَا فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا،وإِذَا كَانَتِ الْعُرَاةُ الْحُفَاةُ رُؤُوْسَ النَّاسِ فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا وَإِذَا تَطَاوَلَ رِعَاءُ الْبَهْمِ فِي الْبُنْيَانِ فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا. فِي خَمْسٍ لاَ يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللّٰهُ . ثُمَّ تَلاَ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللّٰهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ ۚ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ اللّٰهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ، قَالَ: ثُمَّ أَدْبَرَ الرَّجُلُ. فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:رُدُّوا عَلَيَّ الرَّجُلَ .فَأَخَذُوا لِيَرُدُّوهُ فَلَمْ يَرَوْا شَيْئًا. فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : هَذَا جِبْرِيْلُ جَاءَ لِيُعَلِّمَ النَّاسَ دِيْنَهُمْ ." (ص:۲۹ سطر:۳ تا ۹)

قوله: "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ" (ص:۲۹ سطر:۳)

یہ امامِ مسلمؒ کے اُستاذ اور صاحبِ "مصنّف ابن ابی شیبة" ہیں، ان کا نام عبداللہ ہے اور ان کے بھائی عثمان اور قاسم ہیں، ان کے والد محمد اور دادا ابوشیبہ ابراہیم ہیں، ان کی کتاب میں حنفیہ کے مستدلّات زیادہ ملتے ہیں، کیونکہ یہ عراق کے رہنے والے تھے اور فقہ حنفی کا مرکز بھی عراق تھا، اور جن احادیث سے حنفیہ نے استدلال کیا وہ حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے توسط سے عراق میں زیادہ متداول تھیں۔ (۱)

قوله: "عَنِ ابْنِ عُلَيَّةَ" (ص:۲۹ سطر:۳)

یہ اسماعیل بن ابراہیم ہیں جیسا کہ آگے زہیر نے اس کی صراحت کی ہے، عُلیّہ ان

(۱) تذکرة الحفاظ ج:۲ ص:۴۳۲ وسیر اعلام النبلاء ج:۱۱ ص:۱۲۲۔

کی والدہ کا نام ہے جو کہ ایک دانشمند خاتون تھیں، اگر چہ یہ والد کی بجائے والدہ کی طرف نسبت کو پسند نہیں کرتے تھے لیکن اِسی نسبت سے مشہور ہوئے، لہٰذا اس نسبت سے ان کا ذکر سندوں میں مجبوراً کیا جاتا ہے۔[1] چنانچہ یہ غیبتِ محرمہ میں داخل نہیں۔

قولہ: "بَارِزًا لِلنَّاسِ" (ص:۲۹ سطر:۴)

یعنی کھلی جگہ پر تشریف فرما تھے۔

اِس روایت میں "یا رسول اللہ" ہے اور پہلی روایت میں "یا محمد" کا لفظ تھا، علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمہ اللہ نے فتح الملہم میں مختلف روایات کے حوالے سے فرمایا کہ جبریلِ امین علیہ السلام نے کبھی "یا رسول اللہ" کہا اور کبھی "یا محمد" (تفصیل پیچھے آچکی ہے)۔

اِس نسخہ میں "کتابہٖ" ہے، دوسرے نسخہ میں "کُتُبِہٖ" ہے، دوسرا نسخہ زیادہ درست ہے بوجہ روایتِ اُولیٰ کی مطابقت کے۔

قولہ: "وَلِقَائِہٖ" (ص:۲۹ سطر:۵)

قیل: انها مكررة، لأنها داخلة فی الایمان بالبعث، والحق أنها غیر مكررة، فقیل: المراد بالبعث، القیام من القبور، والمراد باللقاء ما بعد ذالک. وقیل: اللقاء یحصل بالانتقال من دار الدنیا والبعث بعد ذٰلک، ویدل علٰی هٰذا روایة مطر الوراق فان فیها: "وبالموت وبالبعث بعد الموت" وكذا فی حدیثی انس وابن عباس، وقیل غیر ذٰلک، والتفصیل فی فتح الملهم.[2]

قولہ: "بِالْبَعْثِ الآخِرِ" (ص:۲۹ سطر:۵)

پہلی روایت میں "الیوم الأخر" ہے، روایت بالمعنیٰ کے طور پر یہاں "البعث الأخر" فرمایا۔ اور یوم الحساب کو "البعث الأخر" اس لئے فرمایا گیا کہ اُس وقت "خروج من بطون القبور" ہوگا، اس کے مقابلے میں "البعث الاول" پہلے ہو چکا ہے، یعنی خروج من بطونِ الامّھات فی الدنیا۔

قولہ: "الإِسْلَامُ أَنْ تَعْبُدَ اللّٰهَ .... الخ" (ص:۲۹ سطر:۵)

---

(۱) سیر أعلام النبلاء ج:۹ ص:۱۰۷ وتذكرة الحفاظ ج:۱ ص:۳۲۲۔ وطبقات ابن سعد ج:۷ ص:۳۲۵۔

(۲) فتح الملهم ج:۱ ص:۴۹۱۔

یہاں شہادتین کے بجائے یہ جملہ آیا ہے، معلوم ہوا کہ "أن تعبد الله" سے مراد یہاں شہادتین ہی ہیں، اور یہ روایت بالمعنیٰ ہے، جب شہادتین کو عبادت سے تعبیر کیا گیا تو "ولا تشرک بہ شیئًا" کا اضافہ بھی ضروری ہوا کیونکہ شہادتین کا پورا مضمون لفظ "عبادۃ" سے ادا نہیں ہوتا۔[1] اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہاں عبادۃ سے مراد مطلق طاعت ہو، جس میں اسلام کے تمام اعمال اور مأمورات ومنہیات آگئے، اور آگے صلوٰۃ وزکوٰۃ وصوم وحج کا ذکر تخصیص بعد التعمیم کے طور پر ہوا، کیونکہ یہ ارکانِ اسلام ہیں۔[2]

قولہ: "اَلْمَکْتُوْبَۃَ" (ص:۲۹ سطر:۵)

ماقبل کی روایت میں "مکتوبۃ" کا لفظ نہیں، لیکن مراد وہاں بھی صلوٰۃِ مکتوبہ (مفروضہ) ہے۔

"المفروضۃ" اور "المکتوبۃ" کے معنیٰ ایک ہیں، مترادف الفاظ عبارت میں تنوّع پیدا کرنے کے لئے استعمال کئے گئے جو بلاغت کے عین مطابق ہے۔

قولہ: "فَإِنَّکَ إِن لاَ تَرَاہُ، فَإِنَّہُ یَرَاکَ" (ص:۲۹ سطر:۶)

لفظ "فـــإنَّک" سے حضرت گنگوہیؒ اور علامہ نوویؒ کے قول کی تائید ہوتی ہے، علامہ سندھیؒ نے بھی اِنہی حضرات کی طرح یہ فرمایا ہے کہ جملۂ ثانیہ، جملۂ اُولیٰ کی تعلیل ہے، یا جملۂ اُولیٰ سے جو سوال پیدا ہوسکتا تھا، جملۂ ثانیہ سے اُس کا جواب دیا گیا ہے، جیسا کہ پیچھے تفصیل سے بیان ہوچکا ہے۔

قولہ: "مَتَی السَّاعَۃُ؟" (ص:۲۹ سطر:۶)

یہاں صراحت ہے کہ سوال وقتِ قیامت کے بارے میں تھا۔

قولہ: "أَشْرَاطِھَا" (ص:۲۹ سطر:۷)

جمع شَرَطٌ بمعنی علامت۔

قولہ: "رُؤُوْسَ النَّاسِ" (ص:۲۹ سطر:۷)

یہ پچھلی روایتوں میں نہیں تھا، رأس کی جمع ہے، سر کو بھی کہتے ہیں، سردار کو بھی،[3] یہاں سردار کے معنیٰ میں ہے۔

---

(۱) فتح الباری ج:۱ ص:۱۱۹۔ (۲) شرح النووی ج:۱ ص:۲۹۔

(۳) لسان العرب ج:۵ ص:۸۰، وایضًا رأس کلّ شيْ اعلاہُ والجمع فی القلۃ أرؤُس وآراس علی القلب ورؤوس فی الکثیر.

قوله: ''اَلْبَهْم'' (ص:۲۹ سطر:۷)

بَهْم جمع یا اسمِ جنس ہے۔ بَهْمَة، شاۃ کے بچے کو کہتے ہیں[۱]، ''رعاء البَهْم'' بکریوں کے بچوں کے چرواہے۔ اس میں اِن کی مالی حالت کی مزید کمزوری کا بیان ہے۔ صحیح بخاری میں ''رُعَاةُ الابل الْبُهْم'' کا لفظ ہے[۲]، (بضمّ الباء) یہ اَبْهم اور بهماء کی جمع ہے (جیسے اَسْود وسوداء کی جمع ''سُوْدٌ'') الابل الْبُهْم کالے اُونٹ، مطلب ہوگا کالے اُونٹوں کے چرواہے۔ کالے اُونٹ حقیر ہوتے ہیں بہ نسبت سرخ اُونٹوں کے، تو اس سے بھی ان کے مالی اعتبار سے کم درجہ ہونے کی طرف اشارہ ہے۔

قوله: ''فِیْ خَمْسٍ مِنَ الغَیْبِ لَا یَعْلَمُهُنَّ اِلَّا اللّٰهُ'' (ص:۲۹ سطر:۸)

أي علم وقت الساعة دَاخِلٌ فی خمسٍ.[۳]

قوله: ''اِنَّ اللّٰهَ عِنْدَهٗ عِلْمُ السَّاعَةِ .... الخ'' (ص:۲۹ سطر:۸)

''ان الله عندهٗ'' فرمایا، ''علم الساعة عند الله'' نہیں فرمایا، مقصود حصر کرنا ہے۔

اس میں دو وجوہِ حصر موجود ہیں:-

۱- ''عندهٗ'' خبرِ متقدم اور ''علم الساعة'' مبتدأ مؤخر ہے۔ ''تقديم ما حقهٗ التأخير يُفيد الحصر'' کے ضابطہ سے حصر پیدا ہوا۔

۲- ''ان الله'' کی تقدیم سے مزید حصر پیدا ہوا۔

قوله: ''وَیُنَزِّلُ الْغَیْثَ'' (ص:۲۹ سطر:۸)

یہاں بارش کے بارے میں اور اگلے جملے ''وَیَعْلَمُ مَا فِی الْاَرْحَام'' میں اگرچہ یہ صراحت نہیں فرمائی گئی کہ ان کا علم اللہ کے سوا کسی کو نہیں، مگر کلام ایسے انداز سے کیا گیا ہے جس سے ان دونوں چیزوں کے علم کا بھی انحصار علمِ الٰہی میں معلوم ہوتا ہے۔ پھر جن پانچ چیزوں کا ذکر اس آیت میں ہے ان کو سورۂ اَنعام کی آیت میں ''مَفَاتِحُ الْغَیْب'' فرمایا گیا ہے، ''وَعِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَیْبِ لَا یَعْلَمُهَا اِلَّا هُوَ'' ایک حدیث میں ان پانچوں کو ''مَفاتِحُ الْغَیْب'' فرمایا گیا ہے۔

---

(۱) لسان العرب ج:۱ ص:۵۲۴۔

(۲) صحيح البخاری، كتاب الايمان، باب سؤال جبريل للنبی صلی الله عليه وسلم عن الايمان والاسلام والاحسان .... الخ. رقم الحديث:۵۰۔

(۳) فتح الملهم ج:۱ ص:۴۹۴۔

(تفسیر معارف القرآن ج:۷ ص:۵۲ بزیادة ایضاح مِنّی) نیز خود اسی حدیثِ باب (حدیثِ جبریل) میں فرمایا گیا ہے: "فِیْ خَمْسٍ مِّنَ الْغَیْبِ لَا یَعْلَمُهُنَّ اِلَّا اللّٰہُ" اس میں بھی صراحت ہے کہ پانچوں چیزوں کا علم اللہ کے سوا کسی کو نہیں۔

یہاں اِشکال ہوتا ہے کہ محکمۂ موسمیات پیشگی اطلاع دے دیتا ہے کہ فلاں جگہ بارش ہوگی، اور ہوائی جہازوں کی پروازوں کا نظام محکمۂ موسمیات کی رپورٹ پر مبنی ہوتا ہے، اور یہ پیشگی اِطلاعات عموماً درست ہوتی ہیں۔ بظاہر یہ آیتِ قرآنیہ کے خلاف نظر آتا ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں علم سے مرادعلمِ قطعی ہے، جبکہ محکمۂ موسمیات کی رپورٹ ظنی ہوتی ہے، اور اس کا خود محکمۂ موسمیات والے بھی اعتراف کرتے ہیں، بسااوقات اُن کی بات درست ثابت ہوتی ہے اور بعض اوقات غلط بھی ثابت ہوجاتی ہے۔ دوسری بات یہ کہ بارش کا محکمۂ موسمیات کو جتنے درجے کا بھی ظن ہوتا ہے وہ جزوی طور پر ہوتا ہے کلّی طور پر نہیں ہوتا، محکمۂ موسمیات کے پاس ایسا کُلّی علم نہیں ہے جس کی بنیاد پر وہ قطعی اور کلّی طور پر بتاسکیں کہ دنیا بھر میں قیامت تک کہاں کہاں، کب کب، کتنی کتنی بارش ہوگی۔ اور علم حقیقتاً کلّی ہی ہے، جزئیات کے عالم کو عالم نہیں کہا جاتا۔

اگر کوئی عام آدمی مثلاً بہشتی زیور کے سارے جزئیات کو یاد کرلے تو وہ اِن جزئی مسائل کو یاد کرنے سے عالم نہیں کہلائے گا، کیونکہ بہشتی زیور سے صرف مسائلِ جزئیہ کا علم تو ہوتا ہے، کلیات کا نہیں۔ اسی طرح کوئی بہت سی بیماریوں کی دوائیں یاد کرلے تو اس سے وہ طبیب اور ڈاکٹر نہیں بن جاتا کیونکہ اس کا علم کلّی نہیں صرف جزئیات پر مشتمل ہے۔[1]

قوله: "وَیَعْلَمُ مَا فِی الْأَرْحَامَ" (ص:۲۹ سطر:۸)

اور جانتا ہے ہر اُس چیز کو جو ماؤں کے رحم میں ہے، یعنی ان تمام جنینوں کو جو اَرحام میں ہوں، خواہ جنین انسان کے ہوں یا جانوروں کے، نیز اَرحام میں جنین ہوں یا کچھ اور، ان سب کو جانتا ہے۔

---

(۱) قال فی فتح الملهم ج:۱ ص:۴۹۵: "قال العبد الضعیف عفا اللّٰه عنه: انّ الشیٔ اذا کان لهٗ أصول وفروع، فعلمه بالحقیقة انّما هو العلم بأصوله، أمّا العلم بالفروع بدون العلم بأصولها فلیس بعلم یعتد بهٖ عند العلماء والحذاق، وانّما هو علم بمعناه اللغوی (دانستن) عند العوام القاصرین."

بہت سے حضرات یہ کہتے ہیں کہ اِس آیت سے معلوم ہوا کہ رحمِ مادر میں یہ پتہ نہیں لگایا جاسکتا کہ جنین مذکر ہے یا مؤنث؟ لیکن آپ دیکھ رہے ہیں کہ اِس آیت میں مذکر ومؤنث کا ذکر نہیں بلکہ "مَا فِی الْأَرْحَام" ہے کہ "جو کچھ بھی اَرحام میں ہے" اُس کا علمِ کلّی قطعی اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو نہیں، چنانچہ ابھی تک اگرچہ الٹراساؤنڈ سے بھی جنین کا مذکر ومؤنث ہونا یقینی طور پر معلوم نہیں ہوتا، لیکن ہوسکتا ہے کہ مستقبل میں مذکر ومؤنث کا علم حاصل ہونے کا کوئی طریقہ دریافت ہوجائے[1] تو پھر بھی ڈاکٹروں کا علم جزئی ہوگا، کلّی نہ ہوگا، کیونکہ وہ اس علم کا دعویٰ پھر بھی نہیں کرسکیں گے کہ دنیا میں جتنی بھی مادّائیں (مؤنثات) ہیں یا آئندہ ہوں گی، خواہ انسانوں کی ہوں یا جانوروں کی اُن کے اَرحام میں مذکر ہیں یا مؤنث؟ شقی ہیں یا سعید؟ بے وقوف ہیں یا عقلمند؟ ایسے علم کا دعویٰ کوئی انسان نہیں کرسکتا۔

قولہ: "تَكْسِبُ غَدًا" (ص:۲۹ سطر:۸)

کسب سے مراد مال کمانا یا عمل کرنا دونوں ہوسکتے ہیں۔

قولہ: "بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوْتُ" (ص:۲۹ سطر:۸)

یہاں نفی مقامِ موت کے علم کی ہے، وقتِ موت کے علم کی نہیں، حالانکہ اس کا علم بھی کسی کو نہیں، اس میں اشارہ اِس بات کی طرف ہے کہ جب موت کی جگہ کا علم نہیں تو وقتِ موت کا علم بدرجۂ اَولیٰ نہیں ہوسکتا، وجہ یہ ہے کہ موت کی جگہ نفس الامر میں موجود تو ہے لیکن وقتِ موت تو فی الحال موجود بھی نہیں۔[2]

مسئلۂ علم غیب کا خلاصہ[3]

آیت زیرِ بحث میں جو صرف پانچ چیزوں کو خصوصیت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے کہ اِن کا علم قطعی کُلّی کسی مخلوق کو نہیں، صرف اللہ تعالیٰ ہی ان کو جانتا ہے، یہ کوئی تخصیص کے لئے نہیں، ورنہ سورۂ نمل کی آیت: "قُلْ لَّا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللهُ" سے اور سورۂ اَنعام کی آیت: "وَعِنْدَهٗ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ط وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ط

---

(۱) یہ بات بندے نے درس میں بہت عرصہ پہلے کہی تھی، لیکن اب ایسے طریقے ایجاد ہوگئے ہیں کہ ولادت سے پہلے ہی بچے کا مذکر یا مؤنث ہونا یقینی طور پر معلوم ہوجاتا ہے۔ رفیع

(۲) تفسیر معارف القرآن ج:۷ ص:۵۵۔

(۳) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: تفسیر معارف القرآن (ج:۳ ص:۳۴۵ تا ۳۵۰) و (ج ۷ ص:۵۲ تا ۵۳)۔

وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَّرَقَةٍ اِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِيْ ظُلُمٰتِ الْاَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَّلَا يَابِسٍ اِلَّا فِيْ كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ O“ سے، اور سورۂ طلاق کی آیت: ”اِنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ؕ“ سے اور ان کی ہم معنی دوسری آیات سے تعارض لازم آئے گا، کیونکہ اِن آیات میں صراحت ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علمِ محیط صرف اُن پانچ چیزوں کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کا علم محیط جس سے کائنات کا کوئی ذرّہ اور اُس کا کوئی حال خارج نہ ہو، وہ بھی صرف اللہ جل شانہٗ کے ساتھ خاص ہے، اور آیت زیرِ بحث میں اِن پانچ چیزوں کو اُن کی خاص اہمیت بتلانے کے لئے ذکر فرمایا گیا ہے۔

اور وجہ اس اہمیت کی یہ ہے کہ عام طور سے جن غیب کی چیزوں کو اِنسان معلوم کرنے کی خواہش کرتا ہے، وہ یہی پانچ چیزیں ہیں۔

نیز علمِ غیب کا دعویٰ کرنے والے نجومی وغیرہ جن چیزوں کی خبریں لوگوں کو بتا کر اپنا عالم الغیب ہونا ثابت کرتے ہیں، وہ یہی پانچ چیزیں ہیں۔

اور بعض روایات میں ہے کہ کسی شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے انہی پانچ چیزوں کے متعلق دریافت کیا تھا، اس پر یہ آیت نازل ہوئی، جس میں اِن پانچوں کے علم کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہونا بیان فرمایا گیا ہے، (روح)۔[1]

اور ایک حدیث میں جو بروایت ابن عمرؓ و ابن مسعودؓ یہ ارشاد آیا ہے کہ: ”اُوْتِيْتُ مَفَاتِيحَ كُلِّ شيءٍ اِلَّا الخمس“ (اخرجه الامام احمد، ابن كثير) اس میں لفظ ”اُوْتِيْتُ“ نے خود یہ بات واضح کردی ہے کہ اِن پانچ چیزوں کے علاوہ جن غائبات کا علم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہوا وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بطور وحی دیا گیا تھا، اس لئے وہ علمِ غیب کی تعریف میں شامل نہیں، کیونکہ انبیاء علیہم السلام کو بذریعۂ وحی، اور اولیاء اللہ کو بذریعۂ اِلہام جو غیب کی خبریں اللہ تعالیٰ کی طرف سے دے دی جاتی ہیں وہ حقیقت میں علمِ غیب نہیں جن کی بناء پر اُن کو عالم الغیب کہا جاسکے، بلکہ وہ ”اَنْبَاءُ الْغَيْبِ“ یعنی غیب کی خبریں ہیں، اللہ تعالیٰ جب چاہتا ہے اور جتنا چاہتا ہے اپنے فرشتوں اور رسولوں اور مقبول بندوں کو عطا فرمادیتا ہے، قرآنِ کریم میں ان کو ”اَنْبَآءُ الْغَيْبِ“ فرمایا گیا ہے، ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ”تِلْكَ مِنْ اَنْبَآءِ الْغَيْبِ نُوْحِيْهَآ اِلَيْكَ“۔ اس لئے مطلب اس حدیث کا یہ ہے کہ ان پانچ چیزوں کو تو اللہ تعالیٰ نے

(۱) روح المعانی تحت تفسیر الآیة: ”ان الله عنده علم الساعة“ ج:۲۱ ص:۱۶۴۔

اپنی ذات کے ساتھ ایسا مخصوص فرمایا ہے کہ بطور "انباء الغیب" کے بھی کسی فرشتے اور رسول کو ان کا علم نہیں دیا، اس کے علاوہ دوسری مغیبات کا علم بہت کچھ انبیاء علیہم السلام کو بذریعۂ وحی دے دیا جاتا ہے۔ اس سے بھی ایک اور وجہ اِن پانچ چیزوں کے خصوصی ذکر کی معلوم ہوگئی۔ (از تفسیر معارف القرآن ج:۷ ص:۵۲ تا ۵۳، واز ج:۳ ص:۳۴۴ تا ۳۵۰ بتلخیص وزیادۃ مِنّی. رفیع)۔

مسئلۂ علمِ غیب کے متعلق ایک فائدۂ مہمہ

تفسیر معارف القرآن (ج:۷ ص:۵۴ تا ۵۵) میں والدِ ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ: "استاذِ محترم شیخ الاسلام حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے "فوائدِ تفسیر" میں ایک مختصر جامع بات فرمائی ہے جس سے بہت سے اِشکالات ختم ہوجاتے ہیں، وہ یہ کہ غیب کی دو قسمیں ہیں، ایک "اَحکامِ غیبیّہ" جیسے اَحکامِ شرائع، جن میں اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کا علم بھی داخل ہے، جس کو علمِ عقائد کہا جاتا ہے، اور وہ تمام اَحکامِ شرعیہ بھی جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو کون سے کام پسند ہیں کون سے ناپسند، یہ سب چیزیں غیب ہی کی ہیں۔

دوسری قسم "اکوانِ غیبیّہ" یعنی دُنیا میں پیش آنے والے واقعات کا علم۔ پہلی قسم کے غائبات کا علم حق تعالیٰ نے اپنے انبیاء ورُسل کو عطا فرمایا ہے جس کا ذکر قرآنِ کریم میں اس طرح آیا ہے: "فَلَا يُظْهِرُ عَلٰى غَيْبِهٖٓ اَحَدًاۙ اِلَّا مَنِ ارْتَضٰى مِنْ رَّسُوْلٍ"[1] یعنی اللہ تعالیٰ اپنے غیب پر کسی کو مطلع نہیں کرتے بجز اُس رسول کے جس کو اللہ تعالیٰ اس کام کے لئے پسند فرمالیں۔

اور دوسری قسم یعنی "اکوانِ غیبیہ" اِن کا علمِ کُلّی تو حق تعالیٰ کسی کو عطا نہیں فرماتے، وہ بالکل ذاتِ حق کے ساتھ مخصوص ہے، مگر علمِ جزئی خاص خاص واقعات کا جب چاہتا ہے، جس قدر چاہتا ہے عطا فرمادیتا ہے۔

اس طرح اصل علمِ غیب تو سب کا سب حق تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہے، پھر وہ اپنے علمِ غیب میں سے اَحکامِ غیب کا علم تو عادۃً انبیاء علیہم السلام کو بذریعۂ وحی بتلاتے ہی ہیں، اور یہی علم ان کی بعثت کا مقصد ہے، "اکوانِ غیب" کا علمِ جزئی بھی انبیاء واولیاء کو بذریعۂ وحی یا اِلہام جس قدر اللہ تعالیٰ کو منظور ہوتا ہے عطا فرمادیتا ہے، جو من جانب اللہ عطا کیا ہوا علم ہے، اس کو حقیقی

(۱) سورۃ الجن: ۲۶، ۲۷۔

معنی کے اعتبار سے "علم الغیب" نہیں کہا جاسکتا، بلکہ "غیب کی خبریں" (انباء الغیب) کہا جاتا ہے۔

علمِ غیب کے بارے میں بریلوی عقیدے کی حقیقت

قولہ: "اِنَّ اللّٰہَ عَلِیْمٌ خَبِیْرٌ" (ص:۲۹ سطر:۸، ۹)

علمائے دیوبند، بریلوی حضرات کی تکفیر کے قائل نہیں ہیں، کیونکہ یہ حضرات درحقیقت "أنباء الغیب" کو علم الغیب کہتے ہیں، تو اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ نزاع بڑی حد تک لفظی ہے، کیونکہ یہ بات ہم بھی مانتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو غیب کی خبریں (انباءُ الْغَیب) اللہ تعالیٰ نے اتنی زیادہ عطا فرمائی ہیں کہ کسی اور کو اتنی نہیں دی گئیں، فرق صرف اتنا ہے کہ ہم ان خبروں کو "اَنباء الغیب" کہتے ہیں اور اُن میں سے بعض حضرات ان کو "علم الغیب" کہہ دیتے ہیں۔ بلکہ مولانا احمد رضا خان صاحبؒ جو بریلوی مکتبِ فکر کے بانی اور امام ہیں، وہ تو غیراللہ کو "عالم الغیب" کہنے کو مکروہ فرماتے ہیں، اگرچہ کہنے والے کی مراد اس علم سے علمِ عطائی ہو۔ مولانا احمد رضا خان صاحب بریلوی فرماتے ہیں کہ:-

> علم ما فی الغد کے بارے میں اُمُّ المؤمنین (حضرت عائشہ صدیقہؓ) کا قول ہے کہ "جو یہ کہے کہ حضور کو علم ما فی الغد تھا وہ جھوٹا ہے" اس سے مطلق علم کا انکار نکالنا محض جہالت ہے، علم جبکہ مطلق بولا جائے خصوصاً جبکہ غیب کی طرف مضاف ہو تو اس سے مراد "علمِ ذاتی" ہوتا ہے، اس کی تصریح حاشیۂ کشاف پر پیر سیّد شریف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے کردی ہے، اور یہ یقیناً حق ہے کہ کوئی شخص کسی مخلوق کے لئے ایک ذرّہ کا بھی علمِ ذاتی مانے، یقیناً کافر ہے۔[1] (ملفوظات حصہ سوم ص:۳۴)

موصوف "اَلْاَمْنُ وَالْعُلٰی" میں فرماتے ہیں:-

"علمِ غیب بالذات اللہ عزوجل کے لئے خاص ہے، کفار اپنے معبودانِ

(۱) موصوف اپنی کتاب الدولة المكية بالمادة الغيبية ص:۱۴-۱۶ پر لکھتے ہیں: "ان العلم إمّا ذاتی ان كان مصدرهٗ ذات العالم لا مدخل فيه لغيره عطاء ولا سببيًا وإما عطائی اذا كان بعطاء غيره فالأول مختص بالمولٰی سبحانهٗ وتعالٰی لا يمكن لغيره ومن أثبت شيئًا منه ولو أدنی من أدنی من أدنٰی من ذرّة لأحدٍ من العٰلمين فقد كفر وأشرک وبار وهلک، والثانی مختص بعباده عز جلالهٗ لا امكان لهٗ فيه ومن أثبت شيئًا منه للهِ تعالٰی فقد كفر."

باطل وغیرہم کے لئے مانتے تھے، لہٰذا مخلوق کو عالم الغیب کہنا مکروہ ہے، اور یوں کوئی حرج نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے بتانے سے اُمورِ غیب پر انہیں اطلاع ہے، یہ دوسرا احتمال ہے کہ علماء نے اس حدیث میں ذکر فرمایا، اس تقدیر پر بھی ممانعت ادبِ کلام کی طرف ناظر ہے، نہ یہ کہ انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کو بتعلیم الٰہی غیب پر اطلاع کا عقیدہ ممنوع ہے۔ (الامن والعلیٰ ص:۱۸۸)

"الصمصام" میں علمِ الٰہی کی تحقیق وتفصیل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اصل یہ ہے کہ کسی علم کی حضرت عزَّ وَجلَّ سے تخصیص اور اس کا ذاتِ پاک میں حصر اور اس کے غیر سے مطلقاً نفی چند وجہ پر ہے:-

اول:-علم کا ذاتی ہونا کہ بذاتِ خود، بے عطائے غیر ہو۔

دوم:-علم کا غنا کہ کسی آلہ و جارحہ و تدبیر وفکر ونظر و التفات و انفعال کا اصلاً محتاج نہ ہو۔

سوم:-علم کا سرمدی ہونا کہ ازلاً ابداً ہو۔

چہارم:-علم کا وجوب کہ کسی طرح اس کا سلب ممکن نہ ہو۔

پنجم:-علم کا ثبات و استمرار کہ کبھی کسی وجہ سے اُس میں تغیر، تبدل، فرق، تفاوت کا امکان نہ ہو۔

ششم:-علم کا اقصیٰ غایتِ کمال پر ہونا کہ معلوم کی ذات، ذاتیات، اعراض، احوالِ لازمہ مفارقہ ذاتیہ اضافیہ، ماضیہ، آتیہ، موجودہ ممکنہ سے کوئی ذرّہ کسی وجہ پر مخفی نہ ہو سکے۔

ان چھ وجہ پر مطلق علم حضرتِ احدیت جل وعلا سے خاص اور اس کے غیر سے قطعاً مطلقاً منفی، لیکن کسی کو کسی ذرّے کا ایسا علم جو اِن چھ وجوہ سے ایک وجہ بھی رکھتا ہو، حاصل ہونا ممکن نہیں، جو کسی غیر الٰہی کے لئے عقولِ مفارقہ ہوں خواہ نفوسِ ناطقہ، ایک ذرّے کا ایسا علم ثابت کرے، یقیناً اجماعاً کافر مشرک ہے۔" (الصمصام ص:٦، ٧)۔

آگے مولانا بریلوی موصوف نے اس کی دلیل آیتِ قرآنیہ "یوم یجمع اللہ الرسل فیقول ماذا اُجِبْتُمْ قالوا لا علم لنا اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا" سے بیان فرمائی ہے۔ (رفیع)

فتاویٰ رضویہ کلامیہ (ج:۹ ص:۸۱) میں فرماتے ہیں کہ:-

''مگر ہماری تحقیق میں لفظ ''عالم الغیب'' کا اطلاق حضرت عزّت عزّ جلالہ کے ساتھ خاص ہے کہ اُس سے عرفاً علم بالذات متبادر ہے، کشاف میں ہے ''المرادُ بہ الخفيُّ الذی لا ینفذ فیہ ابتداءً اِلّا علم اللطیف الخبیر، ولھٰذا لا یجوز ان یُطلق فیقال ''فلانٌ یَعْلَمُ الغیب'' اور اس سے انکارِ معنی لازم نہیں آتا، حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قطعاً بے شمار غیوب وما کان وما یکون کے عالم ہیں، مگر عالم الغیب صرف اللہ عز وجل کو کہا جائے گا۔ جس طرح حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قطعاً عزت و جلالت والے ہیں، تمام عالم میں اُن کی برابر کوئی عزیز وجلیل نہ ہے نہ ہوسکتا ہے، مگر ''محمد عز وجل'' کہنا جائز نہیں۔''

بریلوی مکتبِ فکر کے ممتاز عالم دین جناب مولانا غلام رسول سعیدی صاحب، جو ماشاء اللہ اچھا علمی ذوق رکھتے ہیں، اور اسلامی نظریاتی کونسل میں میرے ساتھ تین سال تک اس کے رکن رہے ہیں، وہ اپنی وقیع تصنیف ''شرح صحیح مسلم'' (اُردو) میں ''علمِ غیب'' کے مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''علامہ نووی، علامہ کرمانی، علامہ عسقلانی، علامہ عینی اور دیگر علماء نے اس حدیث کی شرح میں لکھا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بہ تقاضائے بشریت غیب کا علم نہیں تھا۔ اس مسئلے میں علمائے اہلِ سنت کا یہ موقف کہ اللہ تعالیٰ انبیاء علیہم السلام کو غیب کا علم عطا فرماتا ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے تمام مخلوق سے زیادہ غیب کا علم عطا فرمایا ہے، لیکن مطلقاً یہ کہنا کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو غیب کا علم ہے'' دو وجہ سے دُرست نہیں ہے۔ اوّل اس لئے کہ یہ قول ظاہر قرآن کے خلاف ہے، کیونکہ قرآن مجید نے اللہ کے غیر سے مطلقاً علمِ غیب کی نفی کی ہے، اور دُوسرے اس وجہ سے کہ جب مطلقاً علم کا ذکر کیا جائے تو اس سے مراد علم بالذات ہوتا ہے، اس لئے یوں کہنا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو علمِ غیب سے وافر حصہ عطا فرمایا ہے، یا یوں کہا جائے کہ انبیاء علیہم السلام کو بعض علومِ

غیبیہ عطا کئے گئے اور کسی مخلوق کی طرف مطلقاً علمِ غیب کی نسبت کرنا دُرست نہیں ہے۔ اسی طرح کسی کو عالم الغیب کہنا بھی صحیح نہیں ہے۔"

(ج:۵ ص:۱۰۸)

اسی موضوع پر مفصل بحث کے بعد آخر میں فاضل مصنف لکھتے ہیں:-

"خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس غیبِ مطلق کے ساتھ منفرد ہے جو جمیع معلومات کے ساتھ متعلق ہے، اور اللہ تعالیٰ وحی کے ذریعہ اپنے رسولوں کو ان بعض علومِ غیبیہ پر مطلع فرماتا ہے جو رسالت کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔"

(ج:۵ ص:۱۱۱)

ان عبارتوں کے خاص طور پر خط کشیدہ جملے بالخصوص آخری فقرہ ایسا ہے کہ فاضل مؤلف کے تمام اہلِ مسلک اس پر متفق ہوجائیں اور اس سے آگے تجاوز نہ کریں تو اس سنگین مسئلے میں کوئی اختلاف باقی نہ رہے۔

قولہ: "هٰذا جِبْرِيْلُ" (ص:۲۹ سطر:۹)

اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی مجلس میں بتادیا تھا، حالانکہ ابوداؤد اور ترمذی کے حوالہ سے ہمارے درس میں گزرا ہے کہ حضرت فاروقِ اعظمؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین دن بعد بتلایا تھا۔

جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ جبریل علیہ السلام کے سوال کے جوابات مکمل ہونے کے بعد یا جبریل علیہ السلام کے جانے کے فوراً بعد حضرت عمرؓ اُٹھ کر چلے گئے ہوں اور یہ بات حضرت فاروقِ اعظمؓ نے اُس وقت نہ سنی ہو۔ تین روز بعد آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات ہوئی تو آپ نے حضرت عمرؓ کو بھی بتلادیا کہ یہ جبریلؑ تھے۔

۹۸- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ نُمَيْر ...... (الٰی قولہ) ...... بِهٰذَا الْاَسْنَادِ مِثْلَهُ غَيْرَ أَنَّ فِيْ رِوَايَتِهِ "إِذَا وَلَدَتِ الْأَمَةُ بَعْلَهَا" يَعْنِي السَّرَارِيَّ." (ص:۲۹ سطر:۱۰)

قولہ: "السَّرَارِی" (ص:۲۹ سطر:۱۰)

سراری سریّۃ کی جمع ہے، وہ کنیز جس کو آقا نے وطی کے لئے رکھا ہو۔

۹۹- حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ...... (الٰی قولہ) ...... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: سَلُوْنِيْ فَهَابُوْهُ أَنْ يَّسْأَلُوْهُ .... (الٰی

قولہ)... وَإِذَا رَأَيْتَ الْحُفَاةَ الْعُرَاةَ الصُّمَّ الْبُكْمَ ... (الٰی قولہ)... أَنْ تَخْشَى اللّٰهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ ...... (الٰی قولہ)......فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هٰذَا جِبْرِيْلُ أَرَادَ أَنْ تَعَلَّمُوْا إِذْ لَمْ تَسْأَلُوْا . (ص:۲۹ سطر:۱۱ تا ۱۶ و ص:۳۰ سطر:۱)

قولہ: "حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ .... الخ" (ص:۲۹ سطر:۱۰)

ما قبل کی روایت میں تھا "أن تعبد اللّٰہ" اور یہاں "أن تخشی اللّٰہ" ہے، حاصل یہ ہے کہ وہاں پر بھی عبادت سے مراد خشیت والی عبادت ہے۔

قولہ: "الصُّمَّ الْبُكْمَ" (ص:۲۹ سطر:۱۴، ۱۵)

صُمٌّ جمع ہے أصمُّ کی بمعنیٰ بہرہ۔[۱] بُکْمٌ جمع ہے أَبْکَمُ کی بمعنیٰ گونگا۔[۲] اس سے بظاہر وہی معنیٰ مراد ہیں جو قرآنِ حکیم کے ارشاد: "صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُوْنَ"[۳] میں ہیں، یعنی حق کو سننے (قبول کرنے) سے بہرے، اور حق بولنے سے گونگے ہیں۔

قولہ: "تَعَلَّمُوْا إِذْ لَمْ تَسْأَلُوْا" (ص:۳۰ سطر:۱)

تَعَلَّمُوْا اَوْ تَعْلَمُوْا دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں، مطلب یہ ہے کہ پیچھے اس روایت میں آچکا ہے کہ جبریل علیہ السلام کے آنے سے پہلے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حاضرین سے خطاب میں فرمایا تھا کہ: "سلونی"، مگر کسی نے سوال نہ کیا، یہاں تک کہ جبریلِ امین علیہ السلام آگئے۔

سوال:- جب قرآن مجید میں صحابہ کرامؓ کو سوال کرنے سے منع کردیا گیا تھا، جیسا کہ ارشادِ الٰہی ہے:- "لَا تَسْئَلُوْا عَنْ اَشْيَآءَ اِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ."[۴] تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے "سَلُوْنِي" کیوں فرمایا؟ نیز یہ کیوں فرمایا کہ: "هٰذا جبريل عليه السلام اراد ان تعلموا اذ لم تسئلوا."

جواب:- قرآن مجید میں سوال کی ممانعت علی الاطلاق نہیں بلکہ ایسے سوالات کرنے کی

---

(۱) لسان العرب ج:۷ ص:۴۱۰۔

(۲) لسان العرب ج:۱ ص:۴۷۴، ۴۷۵ قال ثعلب: البَكَم أن يُولَدَ الإنسان لا ينطق ولا يسمع ولا يبصر.... قال الأزهرى: بين الأخرس والأبكم فرق فى كلام العرب. فالأخرس الذى خلق ولا نطق لهٗ كالبهيمة العجماء والأبكم الذى للسانه نطقٌ وهو لا يعقل الجواب ولا يحسن وجه الكلام.

(۳) البقرة آیت:۱۸۔

(۴) المائدة آیت:۱۰۱۔

ممانعت تھی جن کی فی الحال ضرورت نہ ہو یا جو بے فائدہ ہوں۔

سوال:- لیکن صحابہ کرامؓ تو مفید سؤالات کرنے سے بھی ڈرتے تھے؟

جواب:- اِس خیال سے ڈرتے تھے کہ خدانخواستہ ہم کوئی ایسا سؤال نہ کر بیٹھیں جس کو ہم تو مفید سمجھتے ہوں لیکن نفس الامر میں مفید نہ ہو۔

باب بيان الصلوٰت التى هى احد اركان الاسلام

۱۰۰-"حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدِ بنِ جَمِيْلِ بْنِ طَرِيْفِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ الثَّقَفِيُّ، عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ (فِيْمَا قُرِئَ عَلَيْهِ)،عَنْ أَبِى سُهَيْلٍ، عَنْ أَبِيْهِ،أَنَّهُ سَمِعَ طَلْحَةَ بْنَ عُبَيْدِ اللّٰهِ يَقُوْلُ: جَاءَ رَجُلٌ إِلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ أَهْلِ نَجْدٍ، ثَائِرُ الرَّأْسِ،نَسْمَعُ دَوِيَّ صَوْتِهِ وَلاَ نَفْقَهُ مَا يَقُوْلُ، حَتّٰى دَنَا مِنْ رَسُوْلِ اللّٰه صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَإِذَا هُوَ يَسْأَلُ عَنِ الإِسلاَمِ .فَقَالَ رَسُوْلِ اللّٰه صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : خَمْسُ صَلَوَاتٍ فِى الْيُوْمِ وَاللَّيْلَةِ . فَقَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهُنَّ؟ قَالَ : لاَ. إِلَّا أَنْ تَطَّوَّعَ، وَصِيَامُ شَهْرِ رَمَضَانَ . فَقَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهُ ؟فَقَالَ:لاَ. إِلَّا أَنْ تَطَّوَّعَ . وَذَكَرَ لَهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الزَّكَاةَ.فَقَالَ :هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا؟ قَالَ:لاَ. إِلَّا أَنْ تَطَّوَّعَ . قَالَ :فَأَدْبَرَ الرَّجُلُ وَهُوَ يَقُوْلُ: وَاللّٰهِ ،لاَ أَزِيْدُ عَلٰى هَذَا وَلاَ أَنْقُصُ مِنْهُ.

فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم :أَفْلَحَ إِنْ صَدَقَ ."

(ص:۳۰ سطر:۱ تا ۵)

قوله:"مِنْ أَهْلِ نَجْد" (ص:۳۰ سطر:۲)

"نجد" یہ سعودی عرب کا ایک بڑا اعلاقہ حجاز اور عراق کے درمیان واقع ہے۔(فتح الملھم)[1]۔ یہاں کے شیخ عبدالوہاب نجدیؒ مشہور ہیں، ان کے متّبعین ہمارے دیار میں "وَھّابی" کہلاتے ہیں، اور یہ ردّ بدعات میں متشدد تھے۔ جزیرۃ العرب کو اُردو میں "جزیرہ نمائے عرب" کہتے ہیں۔ جغرافیائی اصطلاح کی بناء پر اِسے "جزیرہ نما" کہا جاتا ہے، عربی میں جزیرہ نما کو "شبه الجزيرة" کہتے ہیں۔

---

(۱) فتح الملھم ج:۱ ص:۴۹۸۔

جزیرہ ایسے خشک علاقے کو کہتے ہیں جس کے ہر طرف پانی ہو اور کوئی حصہ خشکی سے نہ ملتا ہو، اور جس کے تین طرف سمندر اور ایک طرف خشکی ہو اُس کو ''شبہ الجزیرۃ'' کہا جاتا ہے۔ جزیرہ نمائے عرب کے تقریباً شمال کی طرف خشکی ہے جہاں سے اُردن اور شام کا علاقہ شروع ہوتا ہے، مغرب میں بحیرۂ احمر (بحرِ قلزم) ہے، اور جنوب میں بحیرۂ عرب ہے، بحیرۂ عرب ہی سے خلیجِ فارس نکلتی ہے جو جزیرہ نمائے عرب کے تقریباً مشرق میں ہے۔ ''خلیج'' سمندر کی اُس شاخ کو کہتے ہیں جس کے دونوں طرف خشکی ہو اور آگے بھی خشکی ہو جہاں جاکر سمندر بند ہوجاتا ہو۔ دبئ اور مسقط وغیرہ خلیج کے علاقے ہیں۔ احادیث میں جزیرہ نمائے عرب کے لئے لفظ ''جزیرۃ العرب'' استعمال ہوا ہے کیونکہ قرآن وسنت جغرافیائی اصطلاح کے تابع نہیں ہیں۔

اس جزیرہ نمائے عرب میں اب بہت سے ممالک اور ریاستیں ہیں، سعودی عرب، قطر، شارجہ، دبئ، ابوظبی، بحرین، مسقط، عُمان، یمن اور کویت وغیرہ جزیرۂ عرب میں داخل ہیں۔ عہدِ رسالت میں جزیرہ نمائے عرب کی معروف تقسیم یہ تھی کہ بنیادی طور پر یمن، تہامہ، حجاز، نجد یہ بڑے بڑے علاقے تھے۔ یمن، مدینہ سے جنوب مشرق کی سمت میں ہے۔ حجاز، تہامہ سے ملا ہوا ہے اور یہ پہاڑی علاقہ ہے۔ تہامہ سمندر کے کنارے واقع ہے۔ حجاز کو حجاز اس لئے کہتے ہیں کہ یہ نجد و تہامہ کے درمیان حاجز ہے۔

قولہ: ''ثَائِرَ الرَّأس'' (ص:۳۰ سطر:۲)

بفتح الراء اور بضم الراء دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں۔ بضم الراء کی صورت میں رَجُلٌ کی صفت ہے، اور بفتح الراء کی صورت میں رَجُلٌ سے حال ہوگا۔

اِشکال:- پہلی صورت پر اِشکال ہوتا ہے کہ ثائر الرأس بوجہ اضافت کے معرفہ ہے اور رَجُلٌ نکرہ، لہٰذا موصوف صفت میں تعریف وتنکیر کے اعتبار سے مطابقت نہ رہی۔

جواب:- ثائر الرأس باوجود اضافت کے نکرہ ہی ہے، اس لئے کہ یہ اضافتِ لفظیہ ہے جو تخفیف کا فائدہ دیتی ہے نہ کہ تعریف کا۔

قولہ: ''دَوِيَّ صَوْتِہٖ'' (ص:۳۰ سطر:۲)

دَوِيٌّ بفتح الدال وکسر الواو وتشدید الیاء ایسی بلند اور متکرر آواز جو فضا میں

منتشر ہو لیکن سمجھ میں نہ آتی ہو،[۱] فتح الملہم میں اسے شہد کی مکھی کی بھنبھناہٹ سے تشبیہ دی گئی۔[۲]

فوائد:- مذکورہ عبارتِ حدیث سے درج ذیل آدابِ معاشرت معلوم ہو رہے ہیں:-

۱- صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا عام طریقہ ثائر الرأس رہنے کا نہ تھا، اسی لئے اس اعرابی کی اس ہیئت کو اچنبھا سمجھ کر راوی نے اسے ذکر کیا۔

۲- دور سے ہی بولنا شروع کر دینا تہذیب اور شائستگی کے خلاف ہے، یہ صحابہ کرامؓ کی عادت کے خلاف تھا، اسی لئے راوی نے اسے بطورِ خاص محسوس کیا اور بیان کیا۔

۳- ایسے انداز میں بات کرنا جو سمجھ میں نہ آئے نامناسب ہے، یہ بھی صحابہ کرامؓ کی عادت کے خلاف ہے۔

قولہ: "فَإِذَا هُوَ يَسْأَلُ عَنِ الإِسْلَامِ" (ص:۳۰ سطر:۳)

اسلام کے متعلق سوال کون سے الفاظ میں کیا؟ اس عبارت سے یہ بات معلوم نہیں ہو رہی۔

سوال:- آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں نماز، روزہ اور زکوٰۃ کا تو ذکر فرمایا لیکن شہادتین اور حج کا ذکر نہ فرمایا۔

جواب:- ہوسکتا ہے کہ شہادتین کا ذکر اس لئے نہ فرمایا ہو کہ آپ کو قرائن یا وحی سے یہ بات معلوم ہوگئی ہو کہ یہ شخص پہلے سے مسلمان ہے، اب اس کو آگے کی تعلیم دینے کی ضرورت ہے، اور حج کا اس لئے ذکر نہ فرمایا کہ شاید حج اُس وقت تک فرض نہ ہوا ہو۔ یا ذکر فرمایا تھا مگر راوی نے اُسے اِختصاراً ذکر نہیں کیا، **ویؤیّد هٰذا الثانی ما أخرجهُ البخاری فی الصیام فی هٰذا الحدیث قال: "فأخبرهُ بشرائع الاسلام"** (فتح الباری کتاب الایمان ج:۱ ص:۱۰۷)۔

فائدہ:- آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کی تعریف اعمالِ جوارح (نماز، روزہ، زکوٰۃ) سے فرمائی۔ اِس سے مُرجئہ کا ردّ ہوگیا جو اعمال کی اہمیت کے منکر ہیں۔

قولہ: "اِلَّا أنْ تَطَوَّعَ" (ص:۳۰ سطر:۳)

اس کے دو مطلب ہوسکتے ہیں۔ ایک یہ کہ فرض تو مزید کچھ نہیں لیکن نفل نمازیں جتنی

---

(۱) النهاية لابن الأثير ج:۲ ص:۱۴۳ و مجمع بحار الأنوار ج:۲ ص:۲۱۷۔

(۲) فتح الباری ج:۱ ص:۱۰۶ و فتح الملهم ج:۱ ص:۴۹۸۔ (از حضرت استاذی المکرّم مدظلہم)

چاہو پڑھو، اس صورت میں تقدیرِ عبارت یہ ہوگی: "لٰکن یستحبُّ لَکَ ان تطوَّعَ" یعنی یہ استثناء منقطع ہوگا۔ شافعیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ اور دوسرا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ اصالۃً تو زائد نمازیں فرض نہیں لیکن اگر نفل شروع کروگے تو وہ بھی فرض ہوجائے گی، یعنی اُس کا اِتمام فرض ہوجائے گا، اِس صورت میں تقدیرِ عبارت یہ ہوگی کہ "اِلَّا اَنْ تشرعَ فی التّطوع فیجب علیک تمامُہٗ" اور یہ استثناء متصل ہوگا کیونکہ اس صورت میں مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ دونوں ہم جنس (واجب) ہوں گے۔ حنفیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے، کیونکہ استثناء میں اصل اتصال ہی ہے، حنفیہ کا استدلال اس فقہی مسئلہ میں قرآنِ کریم کے اس ارشاد سے ہے: "یٰٓـاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا أَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَلَا تُبْطِلُوْٓا أَعْمَالَکُمْ" وجہِ استدلال یہ ہے کہ کوئی نفلی نماز یا روزہ شروع کرکے اگر فاسد کردیا جائے تو اُس کا ابطال ہوجائے گا، جسے اس آیت نے ممنوع کیا ہے۔ اس کے علاوہ متعدّد احادیث سے بھی استدلال ہے جو اپنے مقام پر آئیں گی۔

سوال:- خمس صلوات سے یہ ثابت ہوگیا کہ نمازیں پانچ ہیں، چنانچہ شوافع اس سے استدلال کرتے ہیں وتر واجب نہیں، جبکہ حنفیہ کے نزدیک وتر بھی واجب ہے، تو معلوم ہوا کہ حنفیہ کا مذہب اس حدیث کے خلاف ہے؟

اس کا ایک الزامی جواب تو یہ ہے کہ اسی حدیث میں آگے زکوٰۃ کے متعلق بھی یہی الفاظ آرہے ہیں کہ: "لَا، اِلَّا أنْ تطوّعَ" تو اُس سے یہ ثابت ہوگا کہ صدقۃ الفطر واجب نہیں، حالانکہ شوافع اس کے وجوب کے قائل ہیں۔

مُلّا علی قاریؒ نے مرقاۃ میں اس کے دو جواب دیئے ہیں۔[1] ایک یہ کہ ممکن ہے یہ حدیث اُس وقت کی ہو جب وتر واجب نہ تھا، وجوبِ وتر کی احادیث بعد کی ہیں جو اپنے مقام پر آئیں گی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ وتر درحقیقت توابعِ عشاء میں سے ہے، یعنی عشاء کے ذیل میں یہ خود بخود داخل ہے، لہٰذا اسے الگ سے شمار نہیں کیا گیا۔

امامِ اعظمؒ سے ایک شخص نے پوچھا: وتر واجب ہے یا نہیں؟ فرمایا کہ: واجب ہے۔ اُس نے کہا: دن رات میں کتنی نمازیں فرض ہیں؟ فرمایا: پانچ۔ اُس نے کہا: شمار کریں۔ آپؒ نے فرمایا: فجر، ظہر، عصر، مغرب، عشاء۔ اُس نے پھر پوچھا: وتر واجب ہے یا نہیں؟ آپؒ نے

---

(۱) المرقاۃ ج:۱ ص:۱۶۵۔

فرمایا: واجب ہے۔ اُس نے پوچھا: نمازیں کتنی ہوئیں؟ آپؐ نے فرمایا: پانچ، یہ سوال وجواب تین مرتبہ ہوا، تو آخر میں اُس نے کہا کہ: پھر تو تمہیں حساب نہیں آتا۔[1] درحقیقت امامِ اعظمؒ کے جواب کا مقصد یہ بتانا تھا کہ وتر کو الگ شمار نہ کیا جائے گا کیونکہ وہ توابعِ عشاء میں سے ہے۔

قوله: "وَذَكَرَ لَهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الزَّكَاةَ" (ص:۳۰ سطر:۴)

یہ راوی کی احتیاط ہے، کیونکہ راوی کو غالبًا وہ لفظ یاد نہ رہا تھا جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کے بارے میں فرمایا تھا، لہٰذا یوں روایت کی کہ "آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کا ذکر بھی فرمایا تھا" جن الفاظ میں فرمایا تھا وہ الفاظ راوی نے ذکر نہیں کئے۔

قوله: "فَقَالَ :هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا؟ قَالَ: لَا. إِلَّا أَنْ تَطَّوَّعَ" (ص:۳۰ سطر:۴)

اس میں استثناء متصل نہیں ہوسکتا بلکہ منقطع ہی ہوگا کیونکہ زکوٰۃ کی ادائیگی کا عمل ممتد نہیں ہوتا۔[2] لہٰذا قرینِ قیاس یہ ہے کہ سابق میں بھی استثناء منقطع ہو؟ لیکن جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ کسی کلام کے ایک جملہ میں استثناء متصل ہو اور دوسرے میں منقطع تو اس میں کوئی مانع نہیں۔

قوله: "وَهُوَ يَقُوْلُ: وَاللّٰهِ ،لَا أَزِيْدُ عَلٰى هٰذَا وَلَا أَنْقُصُ مِنْهُ" (ص:۳۰ سطر:۴)

اِس پر ایک اِشکال ہوتا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ نفلی عبادات نہیں کروں گا، حالانکہ نفلی عبادات نہ کرنا تو جائز ہے مگر نفلی عبادت اور مستحبات پر عمل نہ کرنے کی قسم کھانا ممنوع ہے، جیسا کہ صحیح مسلم ہی کی ایک روایت میں ہے جو جلدِ ثانی کتاب المساقاۃ، بابُ استحباب الوضع من الدَّین میں آئے گی۔

اِس کے چار جواب ہوسکتے ہیں: ایک یہ کہ یہ بات اُس وقت کی ہے جب مستحب اعمال کے ترک کی قسم کی ممانعت نہیں آئی تھی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ مطلب اس کا یہ ہے کہ جو کچھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بتلایا ہے وہی اپنی قوم کو واپس جا کر بتلاؤں گا اور اِس میں کوئی کمی بیشی نہیں کروں گا۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ یہاں پر کلمۂ قسم کا تکلّم قسم کے لئے نہیں بلکہ تاکیدِ کلام کے لئے ہے۔

چوتھا جواب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص تمام اعمالِ مفروضہ کو پورا کرے اور نوافل کو نہ کرنے کی

---

(۱) فتح الملهم ج:۱ ص:۵۰۰۔

(۲) حاشية السندی علٰی صحيح مسلم ج:۱ ص:۳۴، ۳۵۔

قسم کھالے تو یہ درست تو نہیں مگر فلاح والا پھر بھی ہے، البتہ یہ فلاح درجہ کے اعتبار سے کم ہے۔[1]

۱۰۱ - "حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ وَقُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، جَمِيعًا عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَعْفَرٍ، عَنْ أَبِي سُهَيْلٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ طَلْحَةَ بْنِ عُبَيْدِ اللّٰهِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهٰذَا الْحَدِيثِ، نَحْوَ حَدِيثِ مَالِكٍ. غَيْرَ أَنَّهُ قَالَ: فَقَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَفْلَحَ وَأَبِيهِ إِنْ صَدَقَ . أَوْ: دَخَلَ الْجَنَّةَ وَأَبِيهِ إِنْ صَدَقَ."

(ص:۳۰ سطر:۵،۶)

قوله: "أَفْلَحَ وَأَبِيهِ" (ص:۳۰ سطر:۶)

یہاں اِشکال ہوتا ہے کہ یہ غیر اللہ کی قسم ہے جو شرعاً جائز نہیں۔

اس کے تین جواب ہیں:-

ایک یہ کہ ہوسکتا ہے کہ اس کی ممانعت مذکورہ بالا واقعے کے بعد میں آئی ہو اور اس ممانعت کی وجہ شرک نہیں بلکہ سدِّ ذریعہ کے طور پر ممانعت ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ "وأبیه" سے مراد قسم نہیں بلکہ تاکیدِ کلام ہے، کیونکہ اداۃ قسم بعض اوقات قسم کے بجائے صرف تأکیدِ کلام کے لئے بھی مستعمل ہوتے ہیں۔[2]

اور تیسرا جواب یہ ہے کہ غیر اللہ کی قسم کھانے کی ممانعت اُمت کے لئے ہے، ممکن ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ بھی خصوصیت ہو کہ آپ کے لئے اس کی ممانعت نہ ہو کیونکہ غیر اللہ کی قسم میں اگر یہ عقیدہ نہ ہو کہ اس قسم کے مطابق عمل کرنا شرعاً واجب ہے تو یہ قسم شرک نہیں، اُمت کو اس کی ممانعت صرف سدِّ ذریعہ کے لئے ہے، یعنی اس لئے ہے کہ کوئی اس کو شرک کا ذریعہ نہ بنالے، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں یہ اندیشہ نہیں تھا۔[3]

---

(۱) مذکورہ بالا چاروں جوابات درج ذیل کتب میں متفرق طور پر موجود ہیں: فتح الباری ج:۱ ص:۱۰۷، والمعلم بفوائد مسلم ج:۱ ص:۱۸۸، واکمال المعلم ج:۱ ص:۲۱۸، والمفہم ج:۱ ص:۱۵۹، ومرقاۃ ج:۱ ص:۱۶۷، وفتح الملہم ج:۱ ص:۵۰۳۔

(۲) فتح الملہم ج:۱ ص:۵۰۴۔

(۳) تینوں جوابات کے لئے ملاحظہ فرمایئے: فتح الباری ج:۱ ص:۱۰۶، نیز مُلّا علی القاریؒ نے ایک جواب یہ بھی دیا ہے کہ یہاں پر کلمہ "ربّ" مضاف محذوف ہے اور تقدیرِ عبارت یوں ہے: "أفلح ورب أبیه" اس صورت میں اِشکال باقی نہیں رہتا۔ (مرقاۃ ج:۱ ص:۱۶۷)

یہاں ایک اِشکال یہ ہے کہ اس حدیث میں حج، علمِ دین، جہاد، تبلیغ، قربانی، صدقۃ الفطر، صلہ رحمی وغیرہ اور اجتناب عن المعاصی کا ذکر نہیں، اس کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے "أفلح و أبیه إن صدق" کیسے فرمادیا؟

اِس کا جواب یہ ہے کہ صحیح بخاری کتاب الصیام میں یہی حدیث اسماعیل بن جعفر کے طریق سے آئی ہے، اُس میں یہ جملہ بھی ہے کہ "فاخبره عن شرائع الاسلام" لہٰذا "شرائع الاسلام" کے عموم میں تمام اعمالِ خیر بھی آگئے اور تمام معاصی سے اجتناب بھی آگیا۔[1]

باب السؤال عن أركان الإسلام

۱۰۲- "حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ بُكَيْرٍ النَّاقِدُ ......(الٰی قوله)...... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ، قَالَ: نُهِينَا أَنْ نَسْأَلَ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ شَيْءٍ، فَكَانَ يُعْجِبُنَا أَنْ يَجِيءَ الرَّجُلُ مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ ،الْعَاقِلُ ،فَيَسْأَلَهُ وَنَحنُ نَسمَعُ. فَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ! أَتَانَا رَسُوْلُكَ ،فَزَعَمَ لَنَا أَنَّكَ تَزعُمُ أَنَّ اللّٰهَ أَرْسَلَكَ؟ قَالَ: صَدَقَ . ... الحديث." (ص:۳۰ سطر:۶،۷ و ص:۳۱ سطر:۱)

قوله: "قَالَ: نُهِينَا أَنْ نَسْأَلَ .... الخ" (ص:۳۰ سطر:۷)

یہ ممانعت مطلق نہ تھی بلکہ غیر ضروری اور غیر مفید سؤالات سے ممانعت تھی، صحابہ کرامؓ سؤالات سے اس وجہ سے ڈرتے تھے کہ ہوسکتا ہے کہ کوئی سؤال ہمارے نزدیک تو ضروری یا مفید ہو اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک غیر ضروری یا غیر مفید ہو، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس سے تکلیف ہو، اِس وجہ سے سؤال کرنے سے ڈرتے تھے۔

قوله: "فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ!" (ص:۳۰ سطر:۷)

"یا محمد" کہہ کر پکارا کیونکہ آدابِ شریعت سے ناواقف تھے، یہ شخص ضِمام بن ثعلبۃ ہیں جو قبیلہ بنی سعد بن بکر کے تھے ان کی یہ حاضری ۹ ھ میں ہوئی،[2] اِن کے بارے میں یہ صراحت نہیں ملتی کہ جب آئے تھے تو مسلمان ہوچکے تھے یا نہیں؟[3]

---

(۱) فتح الملهم ج:۱ ص:۵۰۴۔ (۲) المفهم ج:۱ ص:۱۶۲۔

(۳) امام بخاریؒ اور قاضی عیاضؒ کا رُجحان اس طرف ہے کہ یہ مسلمان ہوچکے تھے۔ (فتح الباری ج:۱ ص:۱۵۲، واکمال المعلم ج:۱ ص:۲۲۰) جبکہ علامہ قرطبیؒ کا رُجحان یہ ہے کہ یہ اُس وقت تک مسلمان نہیں ہوئے تھے۔ (المفهم ج:۱ ص:۱۶۲)۔

قوله :"فَزَعَمَ" (ص:۳۱ سطر:۱) زعم ایسا دعویٰ جومحتاجِ دلیل ہو، یعنی قولِ غیرِ محقق کو کہا جاتا ہے۔[1] اِس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ضمام اُس وقت تک مشرف باسلام نہیں ہوئے تھے، لیکن کہا جاسکتا ہے کہ زعــــم کا لفظ قولِ محقق کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، جیسے سیبویہؒ نے اپنی کتاب "الکتاب" میں جگہ جگہ "زعم خلیل" فرمایا ہے۔[2]

یہاں حدیث میں بظاہر پہلے معنیٰ مراد ہیں اس لئے کہ وہ اپنے سؤال کے ذریعہ تحقیق کرنا چاہتے تھے۔

باب بیان الإیمان الّذی یدخل به الجنة .... الخ

١٠٤ -"حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ نُمَيْرٍ......(الٰی قوله)...... حَدَّثَنِي أَبُوْ أَيُّوْبَ، أَنَّ أَعْرَابِيًّا عَرَضَ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ فِيْ سَفَرٍ. فَأَخَذَ بِخِطَامِ نَاقَتِهِ أَوْ بِزِمَامِهَا ،ثُمَّ قَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ! أَوْ يَا مُحَمَّدُ ! أَخْبِرْنِيْ بِمَا يُقَرِّبُنِيْ مِنَ الْجَنَّةِ وَمَا يُبَاعِدُنِيْ مِنَ النَّارِ. قَالَ: فَكَفَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، ثُمَّ نَظَرَ فِيْ أَصْحَابِهِ، ثُمَّ قَالَ: لَقَدْ وُفِّقَ أَوْ لَقَدْ هُدِيَ ، قَالَ : كَيْفَ قُلْتَ؟ قَالَ: فَأَعَادَ. فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : تَعْبُدُ اللّٰهَ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا ،وَتُقِيْمُ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِي الزَّكَاةَ ،وَتَصِلُ الرَّحِمَ. دَعِ النَّاقَةَ ." (ص:۳۱ سطر:٦ تا ٨)

قوله:"عَرَضَ" (ص:۳۱ سطر:٦) سامنے آیا۔

قوله:"بِخِطَامِ نَاقَتِهِ أَوْ بِزِمَامِهَا" (ص:۳۱ سطر:۷)

خطام اور زمام سے مراد ایک ہی چیز ہے جسے اُردو میں نکیل کہتے ہیں۔ اَعرابی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے سؤال پوچھنے کا جو طریقہ اختیار کیا وہ نامناسب تھا، مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر ناگواری کا اِظہار نہیں فرمایا، اِس سے یہ سبق ملتا ہے کہ علماء کو ناواقف عوام سے شفقت کا معاملہ کرنا چاہئے اور ان کی غلطیوں سے درگزر کرنا چاہئے، اس سے علماء اور

---

(۱) المفهم ج:۱ ص:۱٦۲ ولسان العرب ج:٦ ص:۴۸،۵۰۔

(۲) زعم خلیل کے علاوہ زعم یونس، زعم ابو الخطاب وغیرہ کے کلمات بھی جگہ جگہ استعمال فرمائے ہیں، مثال کے طور پر ملاحظہ فرمایئے: جلد اوّل میں تحت عنوان: "ھذا باب الألقاب" اور "ھذا باب الأحیان فی الانصراف وفی غیر الانصراف" اِن تمام مقامات پر "زعم" دوسرے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

عوام کے درمیان قربت پیدا ہوگی، عوام کی اس قسم کی غلطیوں سے ناراض نہ ہوں، محبت وشفقت سے سمجھادیں، خود حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب ہے: "وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيْظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوْا مِنْ حَوْلِكَ ...." الآية۔[1]

قوله: "لَقَدْ وُفِّقَ أَوْ لَقَدْ هُدِيَ" (ص:۳۱ سطر:۷،۸)

یعنی "اس اَعرابی کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے توفیق ہوگئی ہے"، مطلب یہ ہے کہ اُس نے جو سوال کیا ہے یہ سوال ہی علامت ہے اِس بات کی کہ اُس نے ایمان قبول کرلیا ہے، اب صرف عمل پوچھنا چاہتا ہے، اور سوال کے انداز سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عمل کے جذبہ سے سرشار ہے۔

قوله: "قَالَ: كَيْفَ قُلْتَ؟" (ص:۳۱ سطر:۸)

یہاں سوال ہوتا ہے کہ حضورِ اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ کیوں پوچھا حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو سوال معلوم ہوگیا تھا، جبھی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "لقد وفّق أو لقد هدى؟"

جواب یہ ہے تاکہ آس پاس کے صحابہؓ کو سوال کا علم ہوجائے۔ اِس سے تدریس کا ادب بھی معلوم ہوا کہ اچھے سوال پر طالبِ علم کی حوصلہ افزائی کرنی چاہئے اور وہ سوال دوسرے طلبہ کے لئے بھی دُہرایا جائے تاکہ اُن کو بھی جواب بہ حسن وخوبی معلوم ہوجائے۔

قوله: "تَعْبُدُ اللّٰهَ" (ص:۳۱ سطر:۸)

اگر عبادت سے یہاں اصطلاحی عبادت مراد ہے یعنی نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج وصدقۃ الفطر وغیرہ تو اس صورت میں "تقيم الصلوٰة وتؤتي الزكوٰة" یہ تخصيص بعد التعميم ہے، اور اگر "تعبد الله" سے مراد توحید ہے تو اس صورت میں یہ تخصيص بعد التعميم نہ ہوگی بلکہ یہ مستقلاً مقصود ہے اور آگے ہر جملہ خود مستقل ہے۔[2] تیسرا احتمال یہ ہے کہ یہاں "تعبد الله" سے مراد طاعت ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرے، اس صورت میں اس میں عموم ہے، طاعة في العقائد، طاعة في العبادت، في المعاملات، في المعاشرت، في الاخلاق سب اس میں داخل ہیں، اور تمام اَوَامر کی تعمیل، اور تمام منہیات سے اجتناب بھی داخل ہیں۔[3]

---

(۱) آل عمران آیت:۱۵۹۔ (۲) فتح الملهم ج:۱ ص:۵۰۹۔
(۳) فتح الملهم ج:۱ ص:۵۱۱۔

قوله: "وَتُؤتِی الزَّکَاۃَ" (ص:۳۱ سطر:۸)

یہاں "تخرج الزکوٰۃ" نہیں فرمایا اور قرآن و حدیث میں تقریباً ہر جگہ ایتاء الزکوٰۃ اور اس کے مشتقات کا لفظ استعمال ہوا ہے، جس سے اشارہ ہے کہ زکوٰۃ نکالنا کافی نہیں بلکہ اسے شرعی قواعد کے مطابق ادا کرنے کا اہتمام لازمی ہے۔

قوله: "وَتَصِلُ الرَّحِمَ" (ص:۳۱ سطر:۸)

"رحم" کے لغوی معنیٰ ہیں بچہ دانی۔ قرابت داری کو بھی مجازاً "رحم" کہا جاتا ہے کیونکہ بچہ دانی، قرابت داری کا سبب بنتی ہے بقاعدہ تسمیۃ المسبب باسمِ السبب۔ تَصِل مضارع ہے وصلًا و صِلۃً مصدر سے بمعنیٰ جوڑنا۔ تو جملے کے معنیٰ ہوئے "تو قرابت داری کو جوڑے" مراد ہے کہ رشتہ داروں کے ساتھ حسنِ سلوک کرے۔

فائدہ:- آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

۱- "تعبد اللہ ولا تشرک بہٖ شیئًا وتقیم الصلوٰۃ وتؤتی الزکوٰۃ."

۲- "وتصل الرحم."

پہلے حصہ میں بیان ہے اللہ تعالیٰ کے اہم ترین حقوق کا اور دوسرے حصہ میں حقوق العباد میں سے اہم ترین حقوق کا، اور یہی پورے دین کا خلاصہ ہے۔ اِسے دوسرے لفظوں میں یوں بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ دین نام ہے "حقوق کی ادائیگی" کا، اور حقوق دو طرح کے ہیں۔ ۱- حقوق اللہ۔ ۲- حقوق العباد۔

قوله: "دَعِ النَّاقَۃَ" (ص:۳۱ سطر:۸)

"اُونٹنی کو چھوڑ دے" کیونکہ سوال کا جواب تجھے مل گیا ہے۔

یہاں سوال ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صوم اور حج کا ذکر کیوں نہیں فرمایا؟ نیز دوسرے بہت سے فرائض و واجبات اور حرام و ناجائز اعمال سے بچنے کا ذکر کیوں نہیں فرمایا؟

جواب یہ ہے کہ دراصل اُس کے حال کے مناسب جواب دیا، ممکن ہے اُس وقت حج اور صوم کا زمانہ نہ ہو، یا وہ خود حج کے سفر میں ہو، اس لئے اس کا ذکر نہیں فرمایا۔

پھر اس وقت تمام تعلیماتِ اسلام بیان نہیں کی جاسکتی تھیں، نہ سائل کا مقصود تھا، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنیادی چیزوں کا بیان فرمادیا کیونکہ عبادات کی دو قسمیں ہیں: بدنی، مالی۔ عبادتِ بدنی کا ذکر "تقیم الصلوٰۃ" سے فرمایا، اور عباداتِ مالیہ کو "تؤتی الزکوٰۃ" سے ذکر

فرمایا، اور یہ حقوق اللہ میں سے ہیں۔ اب رہ گئے تھے حقوق العباد، سو ان میں بہت تفصیل ہے، ان میں اہم ترین صلۂ رحمی ہے، اس کا ذکر فرمادیا۔

آج کل بعض طلبہ اور مجاہدین اور بعض مبلغین اِس سے غافل ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ہم اِشاعتِ حق میں مصروف ہیں، اس لئے صلۂ رحمی کی طرف توجہ نہیں کرتے، یہ غلوّ فی الدین ہے، جبکہ دینِ اسلام کی خصوصیت اِعتدال ہے، اِن چیزوں کا اہتمام کرنا چاہیے۔

۱۰۵ - "حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ ،وَعَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ بِشْرٍ، قَالَا: نَا بَهْزٌ،قَالَ:نَا شُعْبَةُ ،نَا مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَوْهَبٍ، وَأَبُوهُ عُثْمَانُ ،أَنَّهُمَا سَمِعَا مُوسَى بْنَ طَلْحَةَ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ،عَنِ النَّبِيِّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بِمِثْلِ هَذَا الْحَدِيثِ." (ص:۳۱ سطر:۸ تا ۱۰)

قوله: "قَالَ: نَا شُعْبَةُ، نَا مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَوْهَبٍ"

(ص:۳۶ سطر:۹)

یہاں شعبہ کو محمد بن عثمان کے نام میں وہم ہوا ہے، اصل نام عمرو بن عثمان ہے (کما فی الروایة الأولٰی) لیکن چونکہ شعبہ نے اسی طرح بیان کیا ہے، اس لئے آپ اس میں تصحیح نہ کریں۔

۱۰۶ - "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ ......(الٰی قوله)......عَنْ أَبِي أَيُّوبَ، قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ دُلَّنِي عَلٰى عَمَلٍ أَعْمَلُهُ يُدْنِينِي مِنَ الْجَنَّةِ وَيُبَاعِدُنِي مِنَ النَّارِ؟ قَالَ: تَعْبُدُ اللّٰهَ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيمُ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِي الزَّكَاةَ، وَتَصِلُ ذَا رَحِمِكَ، فَلَمَّا أَدْبَرَ، قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنْ تَمَسَّكَ بِمَا أُمِرَ بِهِ دَخَلَ الْجَنَّةَ ."

(ص:۳۱ سطر:۱۰ تا ۱۲)

قوله: "تَعْبُدُ اللّٰهَ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا" (ص:۳۱ سطر:۱۱)

یہاں شیئًا مفعول بہ ہے یا مفعولِ مطلق ہے، اس دوسری صورت میں مضاف مقدر ہوگا یعنی اِشراکَ شيءٍ۔

قوله: "وَتَصِلُ ذَا رَحِمِكَ" (ص:۳۱ سطر:۱۱)

الرحم (بسكون الحاء وبكسرها).[1]

صلۂ رحمی یہ ہے کہ جتنا ہو سکے تم اُن کو راحت اور خوشی پہنچاتے رہو، ان کی مدد کرو، ان کی شادی غمی میں سنت کے مطابق شریک رہو، ان سے خندہ پیشانی سے ملو، اُن کی ملاقات کے لئے جایا کرو، اور اُن کو تکلیف پہنچانے سے گریز کرو۔ آج کل بہت سے لوگ اس کو دین کا فریضہ نہیں سمجھتے، حالانکہ یہ دین کا ایک اہم فریضہ ہے۔

تَصِلُ کے معنیٰ ہیں: جوڑو، ملائے رکھو، قطع نہ کرو، یعنی ایسا کام نہ کرو جس سے رشتہ داروں سے تعلقات میں ناحق اِنقطاع پیدا ہو۔

قوله: "دَخَلَ الْجَنَّةَ" (ص:۳۱ سطر:۱۲)

معلوم ہوا کہ صلۂ رحمی ان کاموں (طاعات) میں داخل ہے جن کی بدولت آدمی جنت میں جائے گا۔

۱۰۷- " وَحَدَّثَنِي أَبُوْ بَكْرِ بْنُ إِسْحَاقَ......(الٰی قوله)...... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ أَعْرَابِيًّا جَاءَ إِلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! دُلَّنِيْ عَلٰى عَمَلٍ إِذَا عَمِلْتُهُ دَخَلْتُ الْجَنَّةَ. قَالَ: تَعْبُدُ اللّٰهَ لَا تُشْرِكُ بِهٖ شَيْئًا، وَتُقِيْمُ الصَّلَاةَ الْمَكْتُوْبَةَ، وَتُؤَدِّي الزَّكَاةَ الْمَفْرُوْضَةَ، وَتَصُوْمُ رَمَضَانَ. قَالَ: وَالَّذِيْ نَفْسِيْ بِيَدِهٖ لَا أَزِيْدُ عَلٰى هَذَا شَيْئًا أَبَدًا، وَلَا أَنْقُصُ مِنْهُ. فَلَمَّا وَلّٰى، قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ سَرَّهٗ أَنْ يَنْظُرَ إِلٰى رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَلْيَنْظُرْ إِلٰى هَذَا." (ص:۳۱ سطر:۱۲ تا ۱۴)

قوله: "مَنْ سَرَّهٗ أَنْ يَنْظُرَ إِلٰى رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَلْيَنْظُرْ إِلٰى هَذَا"

(ص:۳۱ سطر:۱۴)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعۂ وحی معلوم ہوگیا ہوگا کہ اِن کا خاتمہ ایمان اور عملِ صالح پر ہوگا۔

۱۰۸- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ، وَأَبُوْ كُرَيْبٍ وَاللَّفْظُ لِأَبِيْ كُرَيْبٍ...... (الٰی قوله)...... عَنْ جَابِرٍ، قَالَ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النُّعْمَانُ بْنُ

---

(۱) وكذا في لسان العرب ج:۵ ص:۱۷۵۔

قَوْقَلٍ، فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! أَرَأَيْتَ إِذَا صَلَّيْتُ الْمَكْتُوْبَةَ، وَحَرَّمْتُ الْحَرَامَ، وَأَحْلَلْتُ الْحَلالَ، أَأَدْخُلُ الْجَنَّةَ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نَعَمْ.“

(ص:۳۱ سطر:۱۵ و ص:۳۲ سطر:۱،۲)

قوله: ”حَرَّمْتُ الْحَرَامَ، وَأَحْلَلْتُ الْحَلالَ“ (ص:۳۲ سطر:۲)

اس میں سب اَوامر ونواہی کا اُصولی طور پر ذکر آگیا۔ ”حرمت الحرام“ کا مطلب یہ ہوگا کہ عقیدۃً بھی حرام سمجھوں گا اور عملاً بھی ان سے اِجتناب کروں گا، لیکن ”أحللتُ الحلالَ“ کا مطلب صرف یہ ہوگا کہ اعتقاداً حلال سمجھوں گا، اس لئے کہ تمام حلال چیزوں پر عمل کرنا ضروری نہیں البتہ تمام محرمات سے اِجتناب ضروری ہے۔(۱)

باب بیان أركانِ الاسلام و دعائمه العظام

۱۱۱ - ” حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ نُمَيْرٍ الْهَمْدَانِيُّ ......(الٰى قوله)...... عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: بُنِيَ الإِسْلَامُ عَلٰى خَمْسَةٍ عَلٰى أَنْ يُوَحَّدَ اللّٰهُ، وَإِقَامِ الصَّلاةِ، وَإِيْتَاءِ الزَّكَاةِ، وَصِيَامِ رَمَضَانَ، وَالْحَجِّ. فَقَالَ رَجُلٌ: اَلْحَجِّ وَصِيَامِ رَمَضَانَ؟ قَالَ: لاَ. صِيَامِ رَمَضَانَ وَالْحَجِّ. هَكَذَا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.“ (ص:۳۲ سطر:۵ تا ۷)

قوله: ”فَقَالَ رَجُلٌ: اَلْحَجِّ وَصِيَامِ رَمَضَانَ؟ قَالَ: لاَ. صِيَامِ رَمَضَانَ وَالْحَجِّ.“ (ص:۳۲ سطر:۷)

ہوسکتا ہے اس شخص نے جو حج کو مقدم کیا ہے اُس نے اِس حدیث کو کسی سے تقدیمِ حج کے ساتھ ہی سنا ہو اور حضرت ابنِ عمرؓ نے اُس طرح سنا تھا جس طرح یہاں روایت کیا۔

حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہ کی اس تردید سے معلوم ہوا کہ جب روایت باللفظ یاد ہو تو روایت بالمعنیٰ نہیں کرنا چاہئے۔(۲)

---

(۱) فتح الملهم ج:۱ ص:۵۱۳. نقلًا عن الشيخ أبي عمرو بن الصلاح.

(۲) المعلم ج:۱ ص:۱۸۸، وفي الحل المفهم (ج:۱ ص:۳۰): ”وإنّما انكر ابن عمر مع أنّ النقل بالمعنٰى جائزٌ عندهٗ، لأنّ ذٰلك الرجل لم يكن فقيهًا والنقل بالمعنٰى إنّما يجوز للفقيه لا للعوام. اهـ.

۱۱۲ - "حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عُثْمَانَ الْعَسْكَرِيُّ ......(الیٰ قوله)...... عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلٰى خَمْسٍ عَلٰى أَنْ يُعْبَدَ اللّٰهُ ، وَيُكْفَرَ بِمَا دُونَهُ، وَإِقَامِ الصَّلَاةِ ،وَإِيْتَاءِ الزَّكَاةِ ،وَحَجِّ الْبَيْتِ،وَصَوْمِ رَمَضَانَ." (ص:۳۲ سطر:۷تا۹)

قوله: "وَحَجِّ الْبَيْتِ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ" (ص:۳۲ سطر:۹)

سوال: اِس روایت میں تقدیم حج ہے اور راوی بھی ابنِ عمرؓ ہیں حالانکہ اُوپر کی حدیث میں خود حضرت ابنِ عمرؓ نے اِس تقدیم کی نفی فرمائی ہے۔

جواب: یہاں سعد بن عبیدۃ السلمی سے نیچے کے کسی راوی کو وہم ہوا ہے، یا اس نے روایت بالمعنیٰ کی ہے، اور اُسے حضرت ابنِ عمرؓ کی نکیر کا علم نہیں ہوا ہوگا۔

جوابِ ثانی: حضرت گنگوہی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ہوسکتا ہے کہ حضرت ابنِ عمرؓ نے یہ روایت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دو مرتبہ سنی ہو، ایک دفعہ لفظ "صوم رمضان" کے ساتھ، دوسری دفعہ لفظ "صیام رمضان" کے ساتھ۔ اور "صوم رمضان" کی روایت میں حج کی تقدیم ہو اور "صیام رمضان" کی روایت میں تأخیرِ حج ہو[1]، واللہ اعلم۔

۱۱۳ - " حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللّٰهِ بْنُ مُعَاذٍ ......(الیٰ قوله)...... عَنْ أَبِيْهِ، قَالَ: قَالَ عَبْدُ اللّٰهِ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلٰى خَمْسٍ، شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ ...الحديث." (ص:۳۲ سطر:۹،۱۰)

قوله: "بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلٰى خَمْسٍ" (ص:۳۲ سطر:۱۰)

جس طرح کسی عمارت کو اُٹھانے کے لئے عمود اور پلر (ستون) ہوتے ہیں، اسی طرح اسلام کے لئے پانچ ارکان ہیں۔

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہاں اسلام کی مثال خیمہ کی طرح دی گئی ہے، خیمہ کے بیچ میں عمود ہوتا ہے اور چار طرف طنابیں یعنی ڈوریاں ہوتی ہیں۔ فرمایا کہ شہادتین مثل عمود کے ہیں، اگر عمود کو درمیان سے نکال دیا جائے تو پھر خیمہ ہی نہیں رہتا، اسی طرح اسلام بھی شہادتین کے بغیر باقی نہیں رہتا۔ نماز، روزہ، حج، زکوۃ چار

(۱) الحل المفهم ج:۱ ص:۳۰۔

طنابوں کی طرح ہیں، جب طنابیں مضبوط ہوں تو خیمہ بھی مضبوط ہوتا ہے، لیکن جتنی طنابیں ختم یا ڈھیلی ہوتی جائیں گی اُتنی ہی خیمہ کی افادیت بھی کم ہوتی جائے گی، البتہ نام خیمہ کا باقی رہے گا۔ اسی طرح یہاں بھی اگر شہادتین کے علاوہ چار چیزوں پر عمل نہ ہو تو اسلام کا وجود اور اس کی افادایت ایک درجے میں پھر بھی باقی رہے گی کہ وہ خلود فی النار سے مانع بنے گا۔[1]

یہاں ایک سوال ہوتا ہے کہ اِس حدیث میں معاملات، معاشرت اور اِحسان کا ذکر نہیں ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ارکانِ اسلام ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ اسلام اِنہی پانچ میں منحصر ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ اسلام کے بنیادی اعمال ہیں، باقی سب اعمال اِنہی کی فرع ہیں۔ معاملات و معاشرت بھی اگرچہ دینِ اسلام کے اہم شعبے ہیں لیکن اصل مقصود عبادت ہے، تبلیغ، جہاد، تدریس اور حکومتِ الٰہیہ کا قیام اس مقصودِ اصلی کا ذریعہ ہیں۔ چنانچہ قرآن مجید میں ہے: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ"[2] حاصل یہ کہ مقصودِ اصلی یہ چار عبادتیں ہیں، باقی عبادتیں اِنہی پر متفرع ہیں یا انہی کے مقدمات یا انہی کے مقتضیات یا متممّات یا مُزَیِّنَات ہیں۔

سیّد ابوالاعلیٰ مودودی صاحب مرحوم سے ہمارے اکابر کو اختلاف رہا ہے، اِس اختلاف کی بنیاد کی تشخیص ہمارے والدِ ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہ فرمائی کہ مودودی صاحب مرحوم کو مغالطہ یہاں سے لگا کہ انہوں نے حکومتِ الٰہیہ کے قیام کو اسلام کا مقصودِ اصلی قرار دے دیا، اور عبادات کو اس حکومت کے قیام کا ذریعہ بتایا، چنانچہ انہوں نے کہا کہ نماز تمرین ہے ڈسپلن قائم کرنے کے لئے، یعنی نماز اسلامی نظامِ حکومت قائم کرنے کا ذریعہ ہے۔ روزہ کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں میں محنت و جفاکشی کی عادت پڑے تاکہ اگر دُشمن سے مقابلہ ہوجائے تو ثابت قدم رہیں۔ زکوٰۃ کا مقصد اسلامی سلطنت کی معیشت کو سنبھالنا ہے۔ حج کا مقصد اتحاد بین المسلمین ہے تاکہ ایک دوسرے کے حالات سے باخبر رہیں۔

بلاشبہ اِن عبادات میں یہ فوائد بھی ضرور ہیں، لیکن ان سے غلطی یہ ہوئی کہ انہوں نے عبادات کو اسلام کا مقصودِ اصلی کے بجائے ذریعہ قرار دے لیا، اور حکومتِ الٰہیہ جو ذریعہ کے

(۱) فضائلِ اعمال، حصہ دوم فضائلِ نماز حدیث نمبر:۱ ص:۴۔

(۲) الذّٰریٰت آیت:۵۶۔

درجے میں تھی اُسے مقصودِ اصلی بنالیا،[1] حالانکہ قرآنِ حکیم نے عبادت ہی کو جن وانس کی تخلیق کا مقصد قرار دیا ہے، مثلاً: سورۃ الذاریات میں ارشاد ہے: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِیَعْبُدُوْنِ"، اورسورۃ الحج میں ارشاد ہے: "اَلَّذِیْنَ اِنْ مَّکَّنّٰھُمْ فِی الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتَوُا الزَّکٰوۃَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَھَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ."[2] چنانچہ اس بنیاد پر اُن سے بہت سی غلطیاں سرزد ہوئیں، یہ غلطی مودودی صاحب کی کتاب "حقیقتِ صوم وصلوٰۃ" میں دیکھی جاسکتی ہے۔

اس کتاب میں انہوں نے اگرچہ صراحۃً ایسا نہیں لکھا لیکن کتاب کا حاصل یہی نکلتا ہے اور اُس کے مطالعے سے مجموعی طور پر ذہن یہی بنتا ہے، جب مقصودِ اصلی اُن کے نزدیک حکومتِ اسلامی کا قیام ہوا تو انہوں نے اس بنیاد پر ایک اور کتاب لکھی جس کا نام "اسلام میں حکمتِ عملی کا مقام" ہے، اُس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ اسلامی حکومت کے قیام کے لئے اسلامی اَحکام سے اگر کچھ ہٹنا پڑے تو شرعاً اس کی گنجائش ہے۔ اس کو صحیح ثابت کرنے کے لئے کتاب "خلافت وملوکیت" لکھی جس میں مرجوح یا مؤوّل تاریخی واقعات کے ذریعہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ سیاسی مقاصد کے لئے بعض صحابۂ کرامؓ بھی بعض شرعی اَحکام سے روگردانی کرتے رہے ہیں (العیاذ باللہ)، بالخصوص حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف کئی سنگین واقعات منسوب کئے جس کا جواب برادرِ عزیز مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب نے اپنی کتاب "حضرت معاویہ اور تاریخی حقائق" میں بڑی سنجیدہ علمی تحقیق سے دیا ہے۔

تاہم سیّد مودودی صاحب مرحوم نے بہت سے اچھے کام بھی کئے ہیں، مثلاً "الجهاد" اور "الرِّق فی الاسلام" یہ ان کی اچھی کتابیں ہیں، اللہ تعالیٰ ان کو اس کی جزائے خیر عطا فرمائے اور مذکورہ علمی لغزشوں سے درگزر فرمائے۔

سیّد ابوالاعلیٰ مودودی صاحب کی اس بنیادی فکر کی وجہ سے "جماعتِ اسلامی" کی پالیسیوں میں شرعی اَحکام پر سیاست اور سیاسی مصلحتیں غالب نظر آتی ہیں۔

قولہ: "شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ" (ص:۳۲ سطر:۱۰)

معلوم ہوا کہ دوسری روایات میں "أَنْ یوحَّدَ الله" اور "أَنْ یُعْبَدَ الله" سے مراد بھی شہادتیں ہیں۔

---

(۱) مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: تکملہ فتح الملہم ج:۳ ص:۲۷۱۔

(۲) الحج آیت:۴۱۔

۱۱۴ - "حَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ......(الٰی قوله)...... عِكْرِمَةَ بْنَ خَالِدٍ يُحَدِّثُ طَاوُسًا ،أَنَّ رَجُلاً قَالَ لِعَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ: أَلاَ تَغْزُوْ؟ فَقَالَ :إِنِّیْ سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: إِنَّ الإِسْلاَمَ بُنِیَ عَلٰی خَمْسٍ ،شَهَادَةِ أَنْ لاَ إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَإِقَامِ الصَّلاَةِ وَإِيْتَاءِ الزَّكَاةِ وَصِيَامِ رَمَضَانَ وَحَجِّ الْبَيْتِ." (ص:۳۲ سطر:۱۱، ۱۲)

قوله: "أَلاَ تَغْزُوْ؟" (ص:۳۲ سطر:۱۱)

یعنی آپ جہاد کیوں نہیں کرتے؟ اس سوال کے جواب میں ارکانِ اسلام کی حدیث سنانے کا مقصد یہ ہے کہ جہاد ارکانِ اسلام میں سے نہیں، اور یہ ہر حالت میں فرضِ عین بھی نہیں، بلکہ خاص حالات میں فرضِ عین ہوتا ہے، لہٰذا اس وقت اس کے ترک پر اعتراض نہیں ہونا چاہئے۔[1]

باب الأمر بالإيمان باللّٰه تعالٰی ورسولهٖ .... الخ

۱۱۵ -"حَدَّثَنَا خَلَفُ بْنُ هِشَامٍ ......(الٰی قوله)...... ح وَحَدَّثَنَا يَحْيٰى بْنُ يَحيٰی وَاللَّفظُ لَهُ أَخْبَرَنَا عَبَّادُ بنُ عَبَّادٍ، عَنْ أَبِیْ جَمْرَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَدِمَ وَفْدُ عَبْدِ الْقَيْسِ عَلٰی رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ،فَقَالُوْا :يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! إِنَّا هٰذَا الْحَیَّ مِنْ رَبِيْعَةَ ،وَقَدْ حَالَتْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ كُفَّارُ مُضَرَ، وَلاَ نَخْلُصُ إِلَيْكَ إِلَّا فِیْ شَهْرِ الْحَرَامِ ، فَمُرْنَا بِأَمْرٍ نَعْمَلُ بِهٖ، وَنَدْعُوْ إِلَيْهِ مَنْ وَرَاءَ نَا.قَالَ :آمُرُكُمْ بِأَرْبَعٍ وَأَنْهَاكُمْ عَنْ أَرْبَعٍ: اَلإِيْمَانِ بِاللّٰهِ ، ثُمَّ فَسَّرَهَا لَهُمْ ،فَقَالَ: شَهَادَةِ أَنْ لاَ إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللّٰهِ، وَإِقَامِ الصَّلاَةِ ،وَإِيْتَاءِ الزَّكَاةِ ،وَأَنْ تُؤَدُّوْا خُمُسَ مَا غَنِمْتُمْ ،وَأَنْهَاكُمْ عَنِ الدُّبَّاءِ وَالْحَنْتَمِ وَالنَّقِيْرِ وَالْمُقَيَّرِ . زَادَ خَلَفٌ فِیْ رِوَايَتِهٖ شَهَادَةِ أَنْ لاَ إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ . وَعَقَدَ وَاحِدَةً."

(ص:۳۳ سطر:۱ تا ۳ وص:۳۴ سطر:۱، ۲)

قوله:"عَنْ أَبِیْ جَمْرَةَ" (ص:۳۳ سطر:۱)

ابو جمرہ بصرہ کے رہنے والے تھے جو عراق کا مشہور ساحلی شہر ہے، اور نسبی اعتبار سے یہ

(۱) الحل المفهم ج:۱ ص:۳۰۔

عبدالقیس ہی کے بطن (شاخ) کے فرد تھے[1]، اُس وقت بصرے (عراق) کی زبان فارسی تھی، یہ عجیب بات ہے کہ جو جو علاقے صحابہ کرامؓ نے فتح کیے تقریباً اُن سب علاقوں اور ملکوں کی زبان عربی بن گئی اور اب تک وہاں کی زبان عربی ہی چلی آرہی ہے۔ مثلاً: عراق، شام، لبنان، اُردن، فلسطین، مصر، سوڈان، لیبیا، تیونس، الجزائر، مراکش۔ یہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی برکات تھیں، حالانکہ یہ تمام ممالک اصل میں عجمی ہیں ان میں سے کوئی ملک سرزمینِ عرب کا حصہ نہیں۔ زبان کی وجہ سے اب اِن ممالک کو بھی عرب ممالک میں شمار کیا جاتا ہے۔

قولہ: "قَدِمَ وَفْدُ عَبْدِ الْقَيْسِ" (ص:۳۳ سطر:۲،۱)

یہ وفد ۸ھ میں فتحِ مکہ سے پہلے آیا تھا[2]، اور جس علاقہ سے آیا تھا آج کل وہاں جو شہر آباد ہیں ان کے نام بحرین، ظَهران، دمّام اور اَلْخُبَرْ ہیں۔ یہاں ایک شہر تھا "جوَاثی" (یہی وہ مقام ہے جہاں حرمین شریفین کے بعد سب سے پہلے نمازِ جمعہ ہوئی)، اسی علاقے میں ایک بستی کا نام "هَجر" تھا جس کی کھجوریں مشہور تھیں۔ یہ مدینہ منوّرہ سے بہت دور ہے، اُونٹ پر اس سفر کو طے کیا جائے تو تقریباً ایک ماہ لگ جائے گا، درمیان میں ایک خوفناک طویل صحراء کو عبور کرنا پڑتا ہے۔

اِس علاقہ کے ایک صاحب "مُنقذ بن حیّان" تجارت کا سامان لے کر مدینہ منوّرہ آیا کرتے تھے، حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب ہجرت کر کے مدینہ طیبہ تشریف لا چکے تھے تو یہ ایک جگہ بیٹھے تھے، وہاں سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا گزر ہوا تو یہ اُٹھ کر آپ سے ملے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا: "کیا تم منقذ بن حیان ہو؟" تمہارا کیا حال ہے، تمہاری قوم کا کیا حال ہے؟ پھر وہاں کے بڑے بڑے لوگوں کے نام لے لے کر پوچھا فلاں کا کیا حال ہے؟ فلاں کا کیا حال ہے؟ یہ حیران ہوئے، اسلام لے آئے اور سورۂ فاتحہ اور "اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ" سیکھی، جب واپس جانے لگے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک تبلیغی خط اُن کی قوم کے نام دیا، ان کی بیوی وہاں کے سردار کی بیٹی تھی، سردار کا نام "مُنذِر" تھا، مُنقذ نے وہاں جا کر ابتداءً اپنے اسلام کو چھپائے رکھا، گھر ہی میں وضو کر کے نماز پڑھتے تھے، بیوی نے ان کے یہ اعمال و افعال دیکھے تو باپ کو بتلایا کہ جب سے یہ یثرب (مدینہ منوّرہ) سے آیا ہے اس کی

(۱) فتح الباری ج:۱ ص:۱۷۳۔

(۲) اکمال المعلم ج:۱ ص:۲۲۹ وفتح الباری ج:۱ ص:۱۳۴۔

حالت بدل گئی ہے، اپنے ہاتھ، منہ دھوتا ہے، کعبہ کی طرف منہ کرتا ہے، کبھی جھکتا ہے، کبھی پیشانی زمین پر ٹیکتا ہے۔ سسر نے اِن سے بات کی، اِنہوں نے صاف صاف حالات بتلا دیئے اور نامۂ مبارک بھی دیا، مُنذر فوراً اسلام لے آئے، قوم کو جمع کیا اور مُنقذ کے حالات بتلا کر نامۂ مبارک سنایا، اُن سب نے بھی اسلام قبول کرلیا (وللہ الحمد)۔

اب ضرورت تھی ''اَحکام'' سیکھنے کی، اسی غرض سے اس وفد نے جو چودہ[۱۴] سواروں پر مشتمل تھا مدینہ طیبہ کا سفر کیا، جب یہ وفد مدینہ طیبہ کے قریب پہنچا تو حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعۂ وحی ان کے آنے کی خبر دے دی گئی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حاضرین سے فرمایا: ''أتاکم وفد عبدالقیس خیر اھل المشرق''[۱]۔

قولہ: ''فَقَالُوْا: یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ! إِنَّا ھَذَا الْحَیَّ مِنْ رَبِیْعَةَ'' (ص:۳۳ سطر:۲) شراح نے فرمایا ہے کہ ''الحیَّ'' منصوب ہے بر بنائے تخصیص (الحیّ منصوبٌ علی التخصیص، کذا فی فتح الملھم) لیکن تخصیص کی بناء پر منصوب ہونے کا کیا مطلب ہے؟ النحو الوافی[۲] وغیرہ میں اِس کی تفصیل بیان کی گئی ہے، اُس کا حاصل یہ ہے کہ یہ فعلِ محذوف ''اَخُصُّ'' کا مفعول بہٖ ہوتا ہے، اور یہ فعل اپنے فاعل اور مفعول بہٖ سے مل کر جملہ فعلیہ ہوکر جملۂ معترضہ بنتا ہے، چنانچہ یہاں ''ھٰذا الحیَّ''، ''نَخُصُّ'' محذوف کا مفعول بہٖ ہے، اور یہ جملہ فعلیہ، جملہ معترضہ ہے، اور انّا کی خبر ''حیٌّ کائنٌ'' محذوف ہے، اور من ربیعة متعلق ہے ''کائنٌ'' کے۔ تقدیرِ عبارت یہ ہے: ''اِنَّا -نَخُصُّ ھٰذا الحیَّ- حیٌّ کائن من ربیعة.''

علماء نے لکھا ہے کہ اہلِ عرب کے دس طبقات ہیں۔ ۱:الجِذم، ۲:الجُمھور، ۳:الشعوب، ۴:القبائل، ۵:العمائر، ۶:البطن، ۷:الفخذ، ۸:العشیر، ۹:الفصائل، ۱۰:الرھط۔

وفدِ عبدالقیس کے قبیلہ کا نام ربیعة ہے، مُضر بھی ایک قبیلہ ہے، ربیعة اور مُضر دونوں قبیلے دُور دُور تک پھیلے ہوئے تھے۔

قولہ: ''وَلَا نَخْلُصُ إِلَیْکَ'' (ص:۳۳ سطر:۲)

(۱) شرح النووی ج:۱ ص:۳۳، نقلاً عن صاحبِ التحریر وایضًا فی عمدة القاری ج:۱ ص:۳۰۹۔

(۲) النحو الوافی ج:۴ ص:۱۱۴ تا ۱۲۰، مسئلہ:۱۳۹، الاِختصاص. نیز دیکھئے: شرح الفیہ بن مالک لابن ناظم ص:۲۳۴، ۲۳۵۔ اوضح المسالک شرح الفیہ بن مالک ج:۳ ص:۱۱۱۔

ہم خلاصی نہیں پاسکتے آپ کی طرف، یعنی سلامتی کے ساتھ آپ تک نہیں آسکتے۔

قولہ: "إِلَّا فِيْ شَهْرِ الْحَرَامِ" (ص:۳۳ سطر:۲)

اَشْهُرِ حُرُم چار مہینے ہیں۔ ۱-ذوالقعدہ۔ ۲-ذوالحجہ۔ ۳-محرم الحرام۔ ۴-رجب۔ ان چار ماہ میں اہلِ عرب قتال کو حرام سمجھتے تھے، لیکن تین ماہ مسلسل نہ لڑنا بھاری گزرتا تھا، چنانچہ اُنہوں نے "نَسِیْءْ" کا سلسلہ شروع کردیا، اس طرح کہ ذوالقعدہ اور ذوالحجہ کا مہینہ بغیر لڑے گزار دیا، آگے محرم پر صفر کو مقدم کرکے اس میں قتل وقتال کو حلال کرلیتے تھے، اس کے بعد "محرم" کو لاتے، اور اس میں قتل وقتال سے باز رہتے، مہینوں کو اِسی طرح آگے پیچھے کرتے رہتے تھے تاکہ قتل وقتال کا موقع مل جائے۔[1] اسلام نے شروع میں ان مہینوں میں قتال کو حسبِ سابق حرام رکھا، فتحِ مکہ تک، جو رمضان ۸ھ میں ہوئی، یہی حکم جاری تھا، پھر ۹ھ میں اس کی منسوخی کا اعلان کردیا گیا اور عرب کے اہلِ شرک کے بارے میں حکم یہ ہوگیا کہ: "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ وَخُذُوْهُمْ وَاحْصُرُوْهُمْ وَاقْعُدُوْا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ"[2] چنانچہ مشرکینِ عرب کے لئے صرف دو حکم رہ گئے اسلام یا قتال، ان سے جزیہ قبول نہ ہوگا۔ اور اس آیت نے "اشہر حُرُم" میں قتال کی ممانعت کو منسوخ بھی کردیا۔[3]

شَهرُ الحرام یہ موصوف کی اضافت صفت کی طرف ہے، جیسے: صلٰوةُ الأولٰی، مسجدُ الجامع وغیرہ۔

سوال:- اَشهر حرم تو چار ہیں، پھر یہاں "فی شهر الحرام" میں صیغۂ واحد "شہر" کیوں لایا گیا؟

جواب:- اِس کا ایک جواب یہ ہے کہ یہاں "شہر" سے جنسِ شہر مراد ہے، جس میں یہ چاروں مہینے داخل ہوگئے۔[4]

دُوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں بطورِ خاص "رجب" کا مہینہ مراد ہے، اس کا ایک قرینہ بھی ہے اور بیہقی کی روایت میں رجب کی تصریح بھی ہے۔[5] قرینہ یہ ہے کہ "کفارِ مُضر" رجب کی بطورِ خاص تعظیم کرتے تھے، اِسی وجہ سے رجب کو "رجبُ مضر" کہا جاتا تھا۔[6]

---

(۱) معارف القرآن ج:۴ ص:۳۷۰، ۳۷۱۔ (۲) التوبۃ آیت:۵۔
(۳) فتح الملہم ج:۱ ص:۵۲۵ بحوالہ مُلّا علی قاری رحمہ اللہ۔ (۴) فتح الباری ج:۱ ص:۱۳۲۔
(۵) سنن الکبریٰ للبیہقی، باب سہم الصفی ج:۶ ص:۳۰۳۔ (۶) فتح الباری ج:۱ ص:۱۳۲۔

قوله: "مَنْ وَرَاءَ نَا" (ص:۳۳ سطر:۳) یعنی جو وطن میں رہ گئے۔

قوله: "آمُرُكُم بِأَرْبَعٍ" (ص:۳۳ سطر:۳) ای بخصالٍ أربع۔

قوله: "ثُمَّ فَسَّرَهَا لَهُمْ .... الخ" (ص:۳۳ سطر:۳)

سوال:- الایمان باللہ مذکر ہے، فسّرھا میں ضمیر مؤنث کیوں لائی گئی جو راجع ہے الایمان باللہ کی طرف؟

جواب:- فسّرھا میں "ھا" ضمیر کا مرجع "الخصلة" محذوف ہے، یعنی پہلی خصلت یعنی ایمان کی تفسیر فرمائی۔ یہاں سوال ہوسکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمان کی تفسیر شہادتین سے فرمائی حالانکہ شہادتین زبان کا عمل ہے، جبکہ ایمان تصدیق بالقلب کا نام ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ایمان و اسلام دونوں اگر چہ متبائن ہیں لیکن ان میں تلازم بھی ہے، اسی تلازم کی وجہ سے مجازاً ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کرلیا جاتا ہے۔

قوله: "خُمُسَ مَا غَنِمْتُمْ" (ص:۳۴ سطر:۱)

کفار سے جو مال حاصل کیا جاتا ہے اس کی چار قسمیں ہیں:

۱- جزیہ: جو ذمیوں سے لیا جاتا ہے۔

۲- خراج: ذمیوں کی زمینوں کا ٹیکس ہے۔

۳- مالِ فئ: وہ مال جو کفار حربیین سے بغیر لڑائی کے حاصل ہو۔

۴- مالِ غنیمت: جو کفار سے جنگ سے حاصل ہو، مالِ غنیمت میں سے ایک خمس بیت المال کے لئے نکالا جاتا ہے اور اِس ایک خمس کے مصارف سورۃ الانفال میں مذکور ہیں، "وَاعْلَمُوٓا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُوْلِ .... الخ"[1] یہاں اسی خمس کا ذکر ہے، بقیہ چار اخماس غانمین میں تقسیم کردیئے جاتے ہیں۔

مالِ فئ میں سے خمس نہیں نکالا جاتا بلکہ حکومتِ اسلامیہ کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اس پورے مال کو مصالحِ مسلمین میں سے جس میں مناسب سمجھے خرچ کرے، اُس کے مصارف سورۂ حشر میں اس طرح بیان فرمائے گئے ہیں: "مَآ أَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ أَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ .... الخ"۔[2]

(۱) الأنفال آیت:۴۱۔ (۲) الحشر آیت:۷۔

قوله: "الدُّبَّاءِ" (ص:۳۴ سطر:۱)

گول کدو، بعض اوقات یہ بہت بڑا ہوتا ہے، اس کو سکھا کر اور گودا نکال کر برتن کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا، اس میں شراب رکھی جاتی تھی۔

قوله: "اَلْحَنْتَمِ" (ص:۳۴ سطر:۱)

مطلق مٹکے کو بھی کہتے ہیں اور سبز رنگ کے مٹکے کو بھی، رنگ اس لئے لگایا جاتا تھا کہ مسامات بند ہوجائیں،[1] نشہ جلد پیدا ہو، اور تیز ہوجائے۔

قوله: "النَّقِيرِ" (ص:۳۴ سطر:۱)

مَنقور کے معنیٰ میں ہے۔ یہ بھی شراب کا ایک برتن ہوتا تھا، درخت کا موٹا تنا لے کر اُسے اندر سے کھود کر برتن بنالیا جاتا تھا۔[2]

قوله: "اَلْمُقَيَّر" (ص:۳۴ سطر:۱)

وہ برتن جس پر "قیر" یا "قار" لگایا جائے۔[3] "قیر" اور "قار" ایک قسم کا روغن ہے جو خاص قسم کی نبات سے نکلتا ہے، جسے سکھا کر پھر جلا کر تیل نکالا جاتا تھا، اس کو کشتیوں پر پالش کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا تھا، (فتح الملهم) اور لسان العرب میں ہے کہ یہ ایک قسم کا گوند کسی نبات سے نکلتا تھا پھر اسے پگھلا کر اُونٹوں کے جسم پر اور کشتیوں پر ملا جاتا تھا۔[4]

ان چار برتنوں میں ایک قدرِ مشترک یہ تھی کہ ان کے مسامات بند ہوتے ہیں جس کی وجہ سے سُکر جلدی پیدا ہوجاتا تھا اور نشہ تیز ہوتا تھا، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ وفدِ عبدالقیس کا واقعہ حرمتِ خمر کے بعد کا ہے۔ اگرچہ نبیذِ غیرِ مسکر کا پینا جائز تھا، لیکن ان برتنوں میں نبیذ رکھنے سے بھی منع کیا گیا متعدد وجوہ کی بناء پر۔

۱- ایک یہ کہ سُکر جلدی پیدا ہونے کی وجہ سے خطرہ تھا کہ نادانستہ نبیذِ مُسکِر نہ پی لی جائے۔

۲- جب یہ برتن گھر میں ہوں گے تو شراب یاد آئے گی اور اس کی رغبت پیدا ہونے کا

---

(۱) مجمع بحار الأنوار ج:۱ ص:۵۷۰ ولسان العرب ج:۳ ص:۳۵۳۔

(۲) مجمع بحار الأنوار ج:۴ ص:۷۹۰ ولسان العرب ج:۱۴ ص:۲۵۶۔

(۳) مجمع بحار الأنوار ج:۴ ص:۳۵۶ و لسان العرب ج:۱۱ ص:۳۶۹۔

(۴) لسان العرب حوالۂ بالا۔

خطرہ تھا۔

۳-اگر یہ برتن گھر میں ہوں گے تو دیکھنے والے بدگمانی کریں گے کہ شاید یہ لوگ شراب پیتے ہوں گے، اور مواضعِ تہمت سے بچنا ضروری ہے۔(۱)

لیکن بعد میں ان برتنوں کے استعمال میں جب یہ عوارض باقی نہ رہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے استعمال کی حرمت کو منسوخ فرمادیا، صحیح مسلم جلدِ ثانی کی کتاب الأشربة میں ناسخ حدیثیں آجائیں گی۔

قولہ: "وَعَقَدَ واحِدَةً" (ص:۳۴ سطر:۱)

انگلی سے اشارہ فرمایا، یہ گنتی کا ایک طریقہ تھا، جسے "عَقدِ أنامِلْ" کہا جاتا ہے، اسی نام "عقدِ أنامل" کا رسالہ دارالعلوم کراچی کی لائبریری میں موجود ہے، اُس میں گنتی کے اس طریقے کی تفصیل بیان کی گئی ہے، اس خاص طریقے سے انگلیوں کی مختلف ھیئتوں کے ذریعہ بہت بڑی بڑی گنتیاں کرلی جاتی تھیں۔

۱۱۶ - " حَدَّثَنَا أَبُوْبَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ، وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى ،وَمُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ ،وَأَلْفَاظُهُم مُتَقَارِبَةٌ، قَالَ أَبُوْ بَكْرٍ : حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ عَنْ شُعْبَةَ ،وَقَالَ الآخَرَانِ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ ،حَدَّثَنَا شُعْبَةُ ،عَنْ أَبِيْ جَمْرَةَ قَالَ: كُنْتُ أُتَرْجِمُ بَيْنَ يَدَيِ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَبَيْنَ النَّاسِ فَأَتَتْهُ امْرَأَةٌ تَسْأَلُهُ عَنْ نَبِيْذِ الْجَرِّ، فَقَالَ: إِنَّ وَفْدَ عَبْدِ الْقَيْسِ أَتَوْا رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنِ الْوَفْدُ أَوْ مَنِ الْقَوْمُ ؟ قَالُوْا :رَبِيْعَةُ. قَالَ: مَرْحَبًا بِالْقَوْمِ، أَوْ بِالْوَفْدِ،غَيْرَخَزَايَا وَلاَ النَّدَامَى . قَالَ :فَقَالُوْا:يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ! إِنَّا نَأْتِيْكَ مِنْ شُقَّةٍ بَعِيْدَةٍ ، وَإِنَّ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ هَذَا الْحَيَّ مِنْ كُفَّارِ مُضَرَ، وَإِنَّا لاَ نَسْتَطِيْعُ أَنْ نَأْتِيْكَ إِلَّا فِيْ شَهْرِ الْحَرَامِ فَمُرْنَا بِأَمْرٍ فَصْلٍ نُخْبِرْ بِهِ مَنْ وَرَاءَ نَانَدْخُلُ بِهِ الْجَنَّةَ. قَالَ: فَأَمَرَهُمْ بِأَرْبَعٍ وَنَهَاهُم عَنْ أَرْبَعٍ. قَالَ:أَمَرَهُمْ بِالإِيْمَانِ بِاللّٰهِ وَحْدَهُ. وَقَالَ: هَلْ تَدْرُوْنَ مَا الإِيْمَانُ بِاللّٰهِ ؟ قَالُوْا: اَللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: شَهَادَةُ أَنْ لاَ إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ ،وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللّٰهِ ،وَإِقَامُ الصَّلاَةِ ،وَإِيْتَاءُ الزَّكَاةِ ،وَصَوْمُ رَمَضَانَ،وَأَنْ

(۱) فتح الباری ج:۱ ص:۱۳۵ ومرقاة ج:۱ ص:۱۷۲، ۱۷۳۔

تُؤَدُّوا خُمُسًا مِنَ المَغْنَمِ . وَنَهَاهُمْ عَنِ الدُّبَّاءِ وَالْحَنْتَمِ وَالْمُزَفَّتِ."

(ص:۳۴ سطر:۱ تا ۴ و ص:۳۵ سطر:۱،۲)

قوله: "حَدَّثَنَا أَبُوْبَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ" (ص:۳۴ سطر:۱)

یہ روایت امام مسلمؒ نے تین اَساتذہ سے سنی ہے:-

۱-ابوبکر بن أبی شیبة. ۲-محمد بن المثنی. ۳-محمد بن بشّار. تینوں کے الفاظ متقارب ہیں۔

قوله: "قَالَ أَبُوْ بَكْرٍ: حَدَّثَنَا غُنْدَر" (ص:۳۴ سطر:۲)

ابوبکر اور دیگر دو اَساتذہ کی روایت میں دو فرق ہیں:-

۱- ابوبکر بن اَبی شیبہ نے محمد بن جعفر کا نام لینے کے بجائے ان کا لقب "غندر" ذکر کیا، جبکہ دوسرے دو اَساتذہ نے ان کا نام لے کر روایت بیان کی۔

۲- ابوبکر بن اَبی شیبہ کی روایت میں غندر اپنے مروی عنہ سے بصیغۂ عن روایت کر رہے ہیں جبکہ دوسرے اَساتذہ کے طریق میں تحدیث کی تصریح ہے۔

قوله: "كُنْتُ أُتَرْجِمُ بَيْنَ يَدَىِ ابْنِ عَبَّاسٍ" (ص:۳۴ سطر:۲)

یہ واقعہ بصرہ کا ہے، بصرہ کی زبان اُس زمانے میں فارسی تھی اور حضرت ابنِ عباسؓ کی عربی۔ اس لئے مترجم کی ضرورت تھی۔ حضرت ابنِ عباسؓ اُس زمانے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف سے بصرہ کے عامل (گورنر) تھے۔

یہاں اصل عبارت یوں ہونی چاہئے: "كنت اترجم بين ابن عباس وبين الناس" چنانچہ بخاری میں اسی طرح ہے،[1] جبکہ یہاں مسلم میں "بين يدى ابن عباس" ہے، لہٰذا یہاں تقدیرِ عبارت یوں ہوگی: "بين يدى ابن عباس بينه وبين الناس"۔

قوله: "نَبِيْذِ الْجَرِّ" (ص:۳۴ سطر:۳) الجرّ مٹکا یعنی حَنتَم۔

قوله: "فَأَتَتْهُ امْرَأَةٌ" (ص:۳۴ سطر:۳)

یہ واقعہ حضورِ اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کا ہے جبکہ کسریٰ پر فتح حاصل ہوچکی تھی۔

---

(۱) صحیح البخاری، کتاب العلم، باب تحریض النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفد عبدالقیس علٰی أن یحفظوا الایمان والعلم ویخبروا من وراءهم.

قولہ: "تَسْأَلُهُ" (ص:۳۴ سطر:۳)

حضرت ابنِ عباسؓ نے جواز کا فتویٰ نہیں دیا بلکہ عدمِ جواز ثابت کرنے کے لئے اوانیٔ اربعہ کی حرمت کی حدیث سنائی، حالانکہ حرمت منسوخ ہوچکی تھی۔ (ناسخ احادیث جلدِ ثانی میں کتاب الأشربة میں آئیں گی) بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت ابنِ عباسؓ کو ناسخ اَحادیث کا اُس وقت تک علم نہ ہوا تھا۔

قولہ: "مَنِ الْوَفْدُ؟" (ص:۳۴ سطر:۳)

وفد ایک چھوٹی جماعت جو بڑی جماعت کی طرف سے نمائندہ بن کر کسی اہم مسئلہ پر بات کرنے کے لئے بعض بڑی شخصیت یا شخصیات کے پاس جائے، اگر جانے والا یعنی نمائندہ ایک ہو تو اسے "وافد" کہتے ہیں، اس وفد کی تعداد بعض روایات میں چودہ اور بعض میں چالیس آئی ہے، روایات کے اس اختلاف کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ بڑے درجے کے لوگ چودہ ہوں گے، باقی ان کے ماتحت ہوں گے۔[1]

سوال:- وفدِ عبدالقیس جب مدینہ کے قریب پہنچا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بذریعۂ وحی پہلے سے بتلا دیا تھا، سوال یہ ہے کہ پھر وفد کے لوگوں سے کیوں پوچھا: "مَنِ الوفد"؟

جواب:- وحی سے معلوم تو ہوگیا تھا مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مختلف وفود آتے رہتے تھے اس لئے یہ تعین نہ ہوا ہوگا کہ آیا یہ وہی لوگ ہیں جن کے بارے میں وحی کے ذریعہ بتلایا گیا تھا یا کوئی اور ہیں؟

دوسرا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تو معلوم ہوگیا تھا لیکن حاضرین کو بتلانے کے لئے کہ یہ وفدِ عبدالقیس ہے سوال فرمایا۔

تیسرا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ادب سکھلانے کے لئے سوال کیا ہو کہ جب بھی نئے لوگ ملاقات کے لئے آئیں تو بہتر یہ ہے کہ گفتگو سے پہلے تعارف کرلیا جائے تاکہ اجنبیت بھی دُور ہوجائے اور مراتب و مصالح کا لحاظ رکھتے ہوئے گفتگو ہو۔

قولہ: "مَرْحَبًا بِالْقَوْمِ" (ص:۳۴ سطر:۳،۴)

اگر صرف "مرحبًا" ہوتا، "بالقوم" نہ ہوتا تو یہ "أَتَيْتُم" کا مفعول فیہ ہوتا۔ مَرْحَب یہ

---

(۱) شرح النووی ج:۱ ص:۳۳ وفتح الباری ج:۱ ص:۱۳۱۔

رُحْب کا اسمِ ظرف ہے، رُحب وُسعت کو، اور مَرحب وُسعت والی جگہ کو کہتے ہیں، مَرْحَبًا کا کلمہ تأنیس کے لئے بولا جاتا ہے، مطلب یہ ہے کہ تم وُسعت والی جگہ میں آئے ہو، تمہیں تنگی محسوس نہیں کرنی چاہئے۔ اور کبھی أھلًا وسھلًا کہہ دیتے ہیں، تقدیرِ عبارت یوں ہوگی: "أتیتم أھلًا ومکانًا سھلًا" اور کبھی اس کے ساتھ "مرحبا" بھی کہہ دیتے ہیں۔ لیکن یہاں "مرحبا" کے ساتھ "بالقوم" بھی ہے، اس کی شارحین نے مختلف تشریحیں کی ہیں، لیکن مجھے جو زیادہ پسند ہے۔ اللہ معاف کرے۔ وہ اپنی توجیہ پسند ہے، بزرگوں کے کلام سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے، شیخ (عبدالحق محدث دہلویؒ) نے "لمعات" میں اس کی ایک توجیہ کی ہے،[1] اُس سے میری اس توجیہ کا راستہ نکلا ہے۔

اب مرحبا کے بعد "بالقوم" آیا تو اس کی آسان توجیہ ناچیز کو یہ معلوم ہوتی ہے کہ "مَرحبا مصدر میمی ہو بمعنیٰ وُسعت، اور تقدیرِ عبارت یوں ہو: "أدعوا اللہ مرحبًا متلبِّسًا بالقوم"۔

ایک اور توجیہ زیادہ آسان ہے، وہ یہ کہ تقدیرِ عبارت یوں ہو: "أُرَحِّبُ بالقوم مرحبًا" یعنی میں اس قوم کو مرحبا کہتا ہوں، اس صورت میں مرحبًا فعلِ "أُرَحِّبُ" کا مفعولِ مطلق من غیر لفظہٖ ہوگا اور مرحبا ثلاثی مجرد کا مصدرِ میمی ہوگا۔

قولہ: "خَزَایَا" (ص:۳۴ سطر:۴) اس کا مفرد خزیان ہے، بمعنیٰ ذلیل ورُسوا۔

قولہ: "النَّدَامٰی" (ص:۳۴ سطر:۴)

ترجمہ یہ ہے کہ ہم ترحیب کرتے ہیں اس قوم کی یا وفد کی اس حال میں کہ وہ ذلیل و رُسوا ہوکر نہیں آیا، اور شرمندگی اُٹھا کر بھی نہیں آیا بلکہ بخوشی آیا ہے۔ یہاں نادم کی جمع خلافِ قیاس ندامٰی آئی ہے ورنہ نادم کی جمع نادمین آتی ہے اور ندامٰی ندمان کی، خزایا سے مشاکلت کی بناء پر ندامٰی لایا گیا ہے تاکہ عبارت میں حسن پیدا ہو، جیسے غداۃ کی جمع غدوات ہے لیکن جب یہ "عَشَایَا" (عَشِیَّۃٌ کی جمع) کے ساتھ آئے تو اُس کی مشاکلت کا اعتبار کرتے ہوئے غدایا کہا جاتا ہے۔[2] ندمان کے معنی ہیں شراب پینے کا ساتھی، لیکن یہ معنی یہاں مراد

---

(۱) فی لمعات التنقیح ج:۱ ص:۸٦: "الباء فی بالقوم متعلق بالترحیب المفهوم من الکلام .... أو یکون التقدیر ھٰھنا قلت مرحبًا أو المعنٰی ھٰذا الدعاء مُتَلبس بالقوم."

(۲) المعلم ج:۱ ص:۱۹۳۔

نہیں۔ علامہ نووی رحؒ[1] اور علامہ شبیر احمد عثمانی رحؒ[2] نے فرمایا ہے کہ نَدُمَان میں ایک لغت یہ بھی ہے کہ یہ نادم کے معنی میں بھی آتا ہے، اس لغت کے اعتبار سے یہ جمع خلافِ قیاس نہیں۔

اَدب:- مہمان سے ایسے کلمات کہنے چاہئیں جس سے وہ مانوس ہوجائے۔

قوله: "مِنْ شُقَّةٍ بَعِيْدَةٍ" (ص:۳۴ سطر:۴)

دور دراز کے سفر کو شُـــقّة کہتے ہیں،[3] کیونکہ اس میں مشقت زیادہ ہوتی ہے، پھر مزید تاکید کے لئے بعيدة کا لفظ بڑھادیا حالانکہ خود "شُقّة" میں بھی "بعيدة" کے معنی موجود ہیں۔

قوله: "وَإِنَّ بَيْنَنَا وَبَيْنَکَ" (ص:۳۴ سطر:۴)

اس کا متعلّق حائلون یاموجودون محذوف ہے۔

قوله: "كُفَّارِ مُضَرَ" (ص:۳۴ سطر:۴)

یہ بھی بہت بڑا قبیلہ تھا قبیلہ ربیعہ کی طرح، اور اُس وقت تک مشرف بہ اسلام نہیں ہوا تھا۔

قوله: "بِأَمْرٍ فَصْلٍ" (ص:[illegible] سطر:[illegible])

یہ یا تو فاصل کے معنی میں ہے، یعنی فاصل بين الحق والباطل، یا مفصول کے معنی میں، یعنی "مفصّلا"، یعنی ایسی بات بتلایئے جو کھلی کھلی ہو، واضح ہو۔

قوله: "نُخْبِرُ" (ص:۳۵ سطر:۱)

جوابِ اَمر ہونے کی وجہ سے مجزوم ہے، اِسے مرفوع بھی پڑھ سکتے ہیں، اُس وقت یہ "اَمْرٍ" کی صفتِ ثانیہ بن جائے گی۔

قوله: "شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ" (ص:۳۵ سطر:۲)

سوال:- اجمال میں چار چیزوں کا ذکر ہے جبکہ تفصیل میں پانچ چیزوں کا ذکر ہوا ہے، ۱-شہادتین، ۲-نماز، ۳-زکوٰۃ، ۴-روزہ، ۵-خُمس من الغنم۔

اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ اُمورِ خمسہ ایمان باللہ ہی کی تفسیر ہیں اور باقی تین مأمور بہ، راوی نے اختصاراً یا نسیاناً ذکر نہیں کئے۔ لیکن روایات سے اس کی تائید نہیں ہوتی کیونکہ گزر چکا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شہادتین کا ذکر فرما کر ایک کا اشارہ کیا یعنی

(۱) شرح النووی ج:۱ ص:۳۴ وكذا فی المعلم ج:۱ ص:۱۹۳ نقلًا عن الجامع للقزاز.

(۲) فتح الملهم ج:۱ ص:۵۲۹۔

(۳) لسان العرب ج:۷ ص:۱۶۷۔

شہادتین کو ایک شمار کیا، اس لئے دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ شہادتین کو محض تبرکاً ذکر کیا ہے کیونکہ یہ وفد پہلے سے مشرف بہ اسلام ہو چکا تھا، لہٰذا شہادتین کی تعلیم کی اب ان کو ضرورت نہ تھی بلکہ اَحکام سیکھنے کی ضرورت تھی۔ حاصل یہ کہ یہاں مقصود بالذکر چار چیزیں ہیں۔ ۱-نماز، ۲-روزہ، ۳-زکوٰۃ، ۴-خمس من الغنم ۔اور شہادتین کا ذکر تبرک کے لئے ہے جیسے: "وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰہِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ .... الخ" میں اللہ تعالیٰ کا ذکر تبرک کے لئے ہے۔

تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اَوّلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شاید چار چیزیں ذکر کرنے کا ارادہ فرمایا تھا اور وہی بنیادی تھیں، لیکن اس دوران آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو خیال ہوا ہوگا کہ خُمُسُ الغنیمۃ کو بھی بیان کیا جائے کیونکہ کفارِ مضر سے اُن کی جنگ ہوسکتی تھی جس میں غنیمت کا حصول متوقع تھا۔ بندے کو یہ توجیہ اچھی معلوم ہوتی ہے، کیونکہ اس میں کوئی تکلف نہیں۔ (۱)

علامہ اُبیّ مالکیؒ نے حافظ ابنِ صلاح کے حوالے سے اِس سے ملتی جلتی تشریح کی ہے وہ یہ کہ "أن تؤدُّوا" کا "أربع" پر عطف ہے، یعنی حضورِ اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: میں چار چیزوں کا حکم دیتا ہوں اور اداءِ خمس کا حکم دیتا ہوں۔ (۲)

تیسری توجیہ اور اِس توجیہ میں فرق یہ ہے کہ تیسری توجیہ کا حاصل یہ تھا کہ اَوّلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارادہ چار ہی چیزیں بیان فرمانے کا تھا، بعد میں متوقع ضرورت کی وجہ سے پانچویں چیز کا ارادہ بھی ہوگیا، جبکہ دوسری توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ شروع ہی سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارادہ چار کو اور پانچویں چیز کو ذکر فرمانے کا تھا۔

اِس آخری توجیہ پر یہ سوال ہوسکتا ہے کہ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحۃً یوں کیوں نہیں فرمایا: "اٰمرکم بخمس"؟

میرے ذہن میں اس کا جواب یہ آتا ہے کہ شاید مقصود یہ تھا کہ فرائض فرائض میں فرق ہے، جو درجہ ارکانِ اسلام کا ہے وہ درجہ اداءِ خمس کا نہیں ہے، کیونکہ وہ چار اُمور فرضِ عین اور اَرکانِ

(۱) اِن تینوں جوابات کے لئے ملاحظہ فرمایئے: فتح الباری ج:۱ ص:۱۳۳، وعمدۃ القاری ج:۱ ص:۳۱۰، ومرقاۃ ج:۱ ص:۱۷۲۔

(۲) اکمال اکمال المعلم ج:۱ ص:۹۴۔

اسلام ہیں، جبکہ اداءِ خُمس کی ضرورت صرف جنگ میں مالِ غنیمت ملنے کی صورت میں پیش آتی ہے اور وہ ارکانِ اسلام میں سے بھی نہیں ہے۔

قوله: "وَالْمُزَفَّت" (ص:۳۵ سطر:۲) یعنی جس برتن پر زفت مل دیا گیا ہو۔

یہ "زِفت" سے مأخوذ ہے، زمین سے نکلنے والے تیل کو کہتے ہیں، کذا فی لسان العرب۔[۱] اَوّلاً یہ تارکول کی شکل میں ہوتا ہے، پھر اسے صاف کرنے سے پٹرول بنتا ہے۔ تارکول کسی چیز پر مَلا جائے تو اس کے مسامات بند ہوجاتے ہیں۔ پچھلی روایت میں "المزفّت" کے بجائے "المقیّر" ہے، یعنی وہ برتن جس پر "قیر" مل دیا گیا ہو، اور قیر ایک قسم کے نباتی گوند سے نکالا جاتا ہے، اور "قیر" کو "قار" بھی کہتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ زفت الگ چیز ہے، یہ زمین سے نکلتا ہے، اور "القیر" و "القار" دوسری چیز ہے، یہ ایک قسم کے گوند سے اُسے پگھلا کر نکالا جاتا ہے (کذا فی لسان العرب[۲]) دونوں میں قدرِ مشترک یہ ہے کہ ان کو ملنے سے برتن کے مسامات بند ہوجاتے ہیں۔

۱۱۷ - "حَدَّثَنِی عُبَیْدُ اللّٰهِ بْنُ مُعَاذٍ ...... (الٰی قوله) ...... وَزَادَ ابْنُ مُعَاذٍ فِی حَدِیْثِهِ عَنْ أَبِیْهِ، قَالَ: وَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ: لِلأَشَجِّ أَشَجِّ عَبْدِ الْقَیْسِ: إِنَّ فِیْکَ خَصْلَتَیْنِ یُحِبُّهُمَا اللّٰهُ: اَلْحِلْمُ وَالأَنَاةُ." (ص:۳۵ سطر:۳ تا ۵)

قوله: "لِلأَشَجِّ" (ص:۳۵ سطر:۵)

یہ وفدِ عبدالقیس کے سردار "مُنذِر" ہیں جو قوم کے مسلمان ہونے کا ذریعہ بنے تھے، ان کو "أشجّ" اس لئے فرمایا کہ ان کو "شجّة" کا نشان لگا ہوا تھا،[۳] شَجَّة اُس زخم کو کہتے ہیں جو سَر یا چہرہ پر ہو۔[۴]

فائدہ:- جسمانی عیب بیان کرنے کے لئے اَفْعَلُ کا صیغہ آتا ہے، مثلاً "أشجُّ، أصمُّ، أبکمُ، أحوَلُ، أعوَرُ، أعرَج" وغیرہ۔

قوله: "اَلْحِلْمُ" (ص:۳۵ سطر:۵) عقل، دانائی۔

---

(۱) ج:٦ ص:۵۵ وأیضًا فی المعجم الوسیط ج:۱ ص:۳۹۵۔

(۲) ج:۱۱ ص:۳٦۹۔

(۳) المفهم ج:۱ ص:۱۷۹۔

(۴) المعجم الوسیط ج:۱ ص:۴۷۳۔

قولہ: "الأناۃ" (ص:۳۵ سطر:۵)

تدبُّر، تحمُّل، عاقبت پر نظر رکھنا، انجام بینی، اور جلد بازی نہ کرنا۔

اُدب:- معلوم ہوا کہ یہ دو خصلتیں عظیم الشان ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی تعریف فرمائی ہے کہ اللہ تعالیٰ ان دو خصلتوں کو محبوب رکھتے ہیں۔ حاصل یہ کہ جلد بازی اور جذباتیت سے اجتناب کرنا چاہئے۔

اس ارشاد کا پسِ منظر یہ ہے کہ یہ قافلہ جب مدینہ منوّرہ آیا اور مسجدِ نبوی کے قریب پہنچا تو سب لوگ جلدی سے اندر داخل ہوگئے، مگر اُشج عبدالقیس اوّلاً ان کے سامان کے پاس ٹھہرے اور اسے جمع کیا، اور اپنی ناقہ کو باندھا پھر اچھا لباس پہنا، اُس کے بعد حضورِ اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اپنے پاس بٹھایا، پھر اِن مہمانوں سے پوچھا کہ: آپ لوگ بیعت اپنی طرف سے اور اپنی قوم کی طرف سے کریں گے؟ وفد کے باقی لوگوں نے تو اثبات میں جواب دیا مگر اُشج نے عرض کی کہ: یا رسول اللہ! آپ بخوبی جانتے ہیں کہ آدمی کو اپنا دین چھوڑنا سب سے زیادہ مشکل ہوتا ہے، ہم اپنی طرف سے تو آپ کے ہاتھ پر بیعت کریں گے اور اپنی قوم کے لوگوں کے پاس دعوتِ اسلام کے لئے آدمی بھیجیں گے، جو لوگ ہمارا پیغام مان لیں گے ان کو اپنا سمجھیں گے، اور جو لوگ انکار کریں گے اُن سے جنگ کریں گے۔ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "صَدَقْتَ، إنَّ فیکَ لَخصلتینِ یُحبُّهما اللهُ الحِلمُ والأناۃ۔"[1]

۱۱۸- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ، نَا ابْنُ عُلَيَّةَ، نَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي عَرُوبَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَنْ لَقِيَ الْوَفْدَ الَّذِيْنَ قَدِمُوْا عَلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ عَبْدِ الْقَيْسِ. قَالَ سَعِيْدٌ: وَذَكَرَ قَتَادَةُ أَبَا نَضْرَةَ، عَنْ أَبِي سَعِيْدٍ الْخُدْرِيِّ فِيْ حَدِيْثِهِ هَذَا. أَنَّ أُنَاسًا مِنْ عَبْدِ الْقَيْسِ قَدِمُوْا عَلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ .. (الیٰ قوله). اُعْبُدُوا اللّٰهَ وَلَا تُشْرِكُوْا بِهِ شَيْئًا، وَأَقِيْمُوا الصَّلَاةَ، وَآتُوا الزَّكَاةَ، وَصُوْمُوْا رَمَضَانَ، وَأَعْطُوا الْخُمُسَ مِنَ الْغَنَائِمِ. وَأَنْهَاكُمْ عَنْ أَرْبَعٍ: عَنِ الدُّبَّاءِ، وَالْحَنْتَمِ، وَالْمُزَفَّتِ، وَالنَّقِيْرِ. قَالُوْا: يَا نَبِيَّ اللّٰهِ! مَا

(۱) اکمال اکمال المعلم ج:۱ ص:۹۴، وشرح النووی ج:۱ ص:۳۵۔

عِلْمُكَ بِالنَّقِيرِ؟ قَالَ: بَلٰى جِذْعٌ تَنْقُرُونَهُ ،فَتَقْذِفُونَ فِيهِ مِنَ الْقُطَيْعَاءِ. قَالَ سَعِيدٌ أَوْ قَالَ مِنَ التَّمرِ ثُمَّ تَصُبُّونَ فِيهِ مِنَ الْمَاءِ ،حَتَّى إِذَا سَكَنَ غَلَيَانُهُ شَرِبتُمُوهُ حَتَّى إِنَّ أَحَدَكُمْ ، أَوْ إِنَّ أَحَدَهُمْ لَيَضْرِبُ ابْنَ عَمِّهِ بِالسَّيْفِ .قَالَ: وَفِي الْقَوْمِ رَجُلٌ أَصَابَتْهُ جِرَاحَةٌ كَذٰلِكَ. قَالَ :وَكُنْتُ أَخْبَأُهَا حَيَاءً مِنْ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ،فَقُلتُ فَفِيمَ نَشْرَبُ يَا رَسُولَ اللّٰهِ ! قَالَ: فِيْ أَسْقِيَةِ الْأَدَمِ الَّتِيْ يُلاَثُ عَلٰى أَفْوَاهِهَا. قَالُوا: يَا رَسُولَ اللّٰهِ ! إِنَّ أَرْضَنَا كَثِيْرَةُ الْجِرْذَانِ ،وَلاَ تَبْقَى بِهَا أَسْقِيَةُ الْأَدَمِ. فَقَالَ نَبِيُّ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : وَإِنْ أَكَلَتْهَا الْجِرْذَانُ، وَإِنْ أَكَلَتْهَا الْجِرْذَانُ، وَإِنْ أَكَلَتْهَا الْجِرْذَانُ . قَالَ:وَقَالَ نَبِيُّ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لأَشَجِّ عَبْدِ الْقَيْسِ: إِنَّ فِيكَ لَخَصْلَتَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللّٰهُ ،اَلْحِلْمُ وَالْأَنَاةُ.“

(ص:۳۵ سطر:۵ تا ۱۳)

قولہ:”مَنْ لَقِيَ الْوَفْد“ (ص:۳۵ سطر:۶)

ایسے شخص نے یا ایسے اشخاص نے بیان کیا۔

قولہ:”قَالَ سَعِيدٌ:وَذَكَرَ قَتَادَةُ أَبَا نَضْرَةَ عَنْ أَبِيْ سَعِيْدٍ الْخُدرِيِّ الخ“

(ص:۳۵ سطر:۶)

سعید بن ابی عروبۃ کے اس ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ قتادہ نے مجھے بتلایا کہ مجھے ایسے لوگوں نے حدیث بیان کی ہے جو وفدِ عبدالقیس سے ملے ہیں، اور مجھے یہ حدیث أبو نضرۃ نے عن أبی سعید بیان کی ہے۔ لیکن اس حدیث کے بیان کے وقت ابوقتادہ نے یہ صراحت نہیں کی تھی کہ آیا أبو نضرۃ بھی وفدِ عبدالقیس کے شرکاء سے ملے تھے یا نہیں۔ اسی طرح أبو سعید بھی وفدِ عبدالقیس سے ملے تھے یا نہیں۔ یہ سعید بن ابی عروبۃ کی انتہائی احتیاط ہے روایتِ حدیث میں تاکہ قتادہ کی طرف کوئی ایسی بات منسوب نہ ہوجائے جو قتادہ نے نہیں کہی تھی۔

قولہ:”أُعْبُدُوا اللّٰهَ وَلاَ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً“ (ص:۳۵ سطر:۸)

پچھلی روایت میں شہادتین کا ذکر ہے اس لئے یہاں بھی اس سے مراد شہادتین ہوگا۔

قولہ:”مَا عِلْمُكَ بِالنَّقِيرِ؟“ (ص:۳۵ سطر۹)

یہ سوال اِس وجہ سے کیا کہ یہ برتن مدینہ منوّرہ میں استعمال نہیں ہوتا تھا بلکہ اُن کے اپنے

علاقے میں استعمال ہوتا تھا، اُن کو تعجب ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس برتن کا علم کیسے ہوگیا؟

قولہ: "اَلْقُطَيْعَآء" (ص:۳۵ سطر:۱۰) یہ کھجور کی ایک قسم ہے۔[1]

قولہ: "سَكَنَ غَلَيَانُه" (ص:۳۵ سطر:۱۰)

یہاں تک کہ جب اس میں اُبال کے بعد سکون پیدا ہوجاتا ہے جوش ٹھنڈا پڑ جاتا ہے۔ یعنی سُکر پیدا ہوجاتا ہے۔

قولہ: "لَيَضْرِبُ ابْنَ عَمِّهِ بِالسَّيْفِ" (ص:۳۵ سطر:۱۰)

کیونکہ نشہ میں عقل کام نہیں کرتی، اچھے بُرے اور اپنے پرائے کی تمیز نہیں رہتی۔

قولہ: "وَفِي الْقَوْمِ رَجُلٌ أَصَابَتْهُ جِرَاحَةٌ كَذٰلِكَ. قَالَ" (ص:۳۵ سطر:۱۰،۱۱)

جس کو زخم لگا تھا وہ کہتا ہے۔

قولہ: "وَكُنْتُ أَخْبَأُهَا" (ص:۳۵ سطر:۱۱) میں اس زخم کو یعنی اس کے نشان کو چھپاتا تھا۔

قولہ: "الادَم" (ص:۳۵ سطر:۱۱)

بفتح الھمزۃ والدال، وہ جلد جس کی دباغت مکمل ہوگئی ہو یعنی چمڑا۔

قولہ: "اَسْقِيَة" (ص:۳۵ سطر:۱۱) مشکیزے، سقاء کی جمع ہے۔

قولہ: "الَّتِي يُلَاثُ عَلٰى أَفْوَاهِهَا" (ص:۳۵ سطر:۱۱)

جن کے منہ کو باندھ دیا گیا ہو۔ دو شرطیں ہیں، ایک یہ کہ چمڑے کا مشکیزہ ہو، دوسری یہ کہ اس کا منہ باندھ دیا گیا ہو۔ وجہ یہ ہے کہ اُن چار برتنوں میں نبیذ رکھنے میں یہ خطرہ تھا کہ اگر ان میں سُکر پیدا ہوگیا تو جلد پتہ نہیں چل سکے گا، بخلاف مشکیزہ کے کہ اگر اس کا منہ بندھا ہوا ہوگا اور اس میں سُکر پیدا ہوگا تو غلیان کی وجہ سے وہ پھٹ جائے گا جس سے سُکر کا پتہ چل جائے گا، اور اگر منہ بند نہ ہوگا تو گیس نکلتی رہے گی مشکیزہ پھٹے گا نہیں، سُکر کا پتہ نہ چلے گا، ہوسکتا ہے کہ غلطی سے سُکر والی نبیذ پی لی جائے۔

قولہ: "كَثِيرَةُ الْجِرْذَانِ، وَلَا تَبْقٰى بِهَا أَسْقِيَةُ الْأَدَمِ" الجرذان جمع ہے جُرَذ کی۔[2] (ص:۳۵ سطر:۱۱)

چوہے، مذکر ہوں یا مؤنث، اور مطلب یہ ہے کہ چوہے مشکیزوں کو کھا جاتے ہیں۔[3]

---

(۱) النہایۃ لابن اثیر ج:۴ ص:۸۴۔ (۲) فتح الملھم ج:۱ ص:۵۳۴، ۵۳۵۔
(۳) مشارق الأنوار ج:۱ ص:۱۸۵۔

۱۱۹ -"حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰی، وَابْنُ بَشَّارٍ، قَالاَ: حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِیْ عَدِیٍّ، عَنْ سَعِیْدٍ، عَنْ قَتَادَةَ، قَالَ: حَدَّثَنِیْ غَیْرُ وَاحِدٍ لَقِیَ ذَاکَ الْوَفْدَ. وَذَکَرَ أَبَا نَضْرَةَ عَنْ أَبِیْ سَعِیْدٍ الْخُدْرِیِّ، أَنَّ وَفْدَ عَبْدِ الْقَیْسِ لَمَّا قَدِمُوْا عَلٰی رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ بِمِثْلِ حَدِیْثِ ابْنِ عُلَیَّةَ غَیْرَ أَنَّ فِیْهِ وَتَذِیْفُوْنَ فِیْهِ مِنَ الْقُطَیْعَاءِ أَوِ التَّمْرِ وَالْمَاءِ. وَلَمْ یَقُلْ: قَالَ سَعِیْدٌ: أَوْ قَالَ مِنَ التَّمْرِ."

(ص:۳۵ سطر:۱۳،۱۴)

قولہ: "وَذَکَرَ أَبَا نَضْرَةَ" (ص:۳۵ سطر:۱۳)

یہ سعید کی احتیاط ہے، کیونکہ ابوقتادہؒ نے اس کی تصریح نہیں کی کہ ابونضرۃ بھی ان لوگوں میں سے ہیں جنہوں نے وفدِ عبدالقیس سے ملاقات کی تھی جیسا کہ پیچھے بیان ہوا، لیکن بندۂ ناچیز کا گمان ہے کہ ابو نضرۃ نے وفدِ عبدالقیس کے شرکاء میں سے کسی سے ملاقات کی ہوگی کیونکہ ابو نضرۃ نسبی اعتبار سے عبدالقیس ہی کے ایک بطن "الْعَوَقَة" سے تعلق رکھتے ہیں۔[1]

قولہ: "وَتَذِیْفُوْنَ فِیْهِ مِنَ الْقُطَیْعَاءِ" (ص:۳۵ سطر:۱۴)

اور پھر تم اس میں ملا دیتے ہو قطیعاء (چھوٹی کھجور کی ایک قسم ہے)۔

قولہ: "وَلَمْ یَقُلْ: قَالَ سَعِیْدٌ: أَوْ قَالَ مِنَ التَّمْرِ....." (ص:۳۵ سطر:۱۴)

یعنی ابن ابی عدی نے سعید کے شک کا ذکر نہیں کیا، جبکہ پچھلی روایت میں ابن عُلَیَّة نے اس کا ذکر کیا تھا۔

۱۲۰ -"حَدَّثَنِیْ مُحَمَّدُ بْنُ بَکَّارٍ الْبَصْرِیُّ...... (الٰی قوله)...... نَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: نَا ابْنُ جُرَیْجٍ قَالَ: أَخْبَرَنِیْ أَبُوْقَزْعَةَ، أَنَّ أَبَا نَضْرَةَ أَخْبَرَهُ، وَحَسَنًا أَخْبَرَهُمَا، أَنَّ أَبَا سَعِیْدٍ الْخُدْرِیَّ أَخْبَرَهُ، أَنَّ وَفْدَ عَبْدِ الْقَیْسِ لَمَّا أَتَوْا نَبِیَّ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَالُوا: یَا نَبِیَّ اللّٰهِ، جَعَلَنَا اللّٰهُ فِدَاءَکَ، مَاذَا یَصْلُحُ لَنَا مِنَ الْأَشْرِبَةِ؟ فَقَالَ: لاَ تَشْرَبُوْا فِی النَّقِیْرِ. قَالُوا: یَا نَبِیَّ اللّٰهِ، جَعَلَنَا اللّٰهُ فِدَاءَکَ، أَوَتَدْرِیْ مَا النَّقِیْرُ؟ قَالَ: نَعَمْ، الْجِذْعُ یُنْقَرُ وَسْطُهُ، وَلاَ فِی الدُّبَّاءِ، وَلاَ فِی الْحَنْتَمَةِ، وَعَلَیْکُمْ بِالْمُوْکَا" (ص:۳۶ سطر:۱ تا ۳)

---

(۱) فتح الملهم ج:۱ ص:۵۳۳۔

قولہ: "حَدَّثَنِیْ مُحَمَّدُ بْنُ بَکَّارٍ الْبَصْرِیُّ .... الخ" (ص:۳۶ سطر:۱)

یہ مسلم کی مشکل ترین اسانید میں سے اور مقاماتِ امتحان میں سے ہے، لیکن کسی اللہ کے بندے نے ہمارے مطبوعہ نسخوں میں بین السطور ضمائر کے تحت نمبر لگا کر اسے بالکل سہل بنادیا ہے، ورنہ امام حافظ ابوموسیٰ اصبہانیؒ نے اس پر ایک مستقل رسالہ تصنیف کیا ہے اور پھر الشیخ عمرو بن الصلاحؒ نے اس کی تلخیص کی ہے اور بین السطور کی تشریح درحقیقت اُسی کا خلاصہ ہے۔

اہلِ علم نے اس کے حل کے لئے بہت سی توجیہات کی ہیں، لیکن اس کی آسان اور بے غبار توجیہ وہی ہے جو بین السطور اشارۃً بیان کی گئی ہے[1] کہ "أخبـره" کی ضمیر مفعول کا مرجع "ابوقَزَعَة" ہیں، یعنی ابـونضـرۃ نے ابوقزعة کو اور حَسَن کو خبر دی، پھر اسی بات کی توضیح "أخبرهما" سے کی ہے، کہ اُس (ابونضرۃ) نے اِن دونوں (ابوقزعة اور حسن) کو خبر دی، اور حسن سے مراد "اَلْحَسَنُ بن مسلم بن یناق" ہیں۔

قولہ: "فَقَالَ: لَا تَشْرَبُوْا فِی النَّقِیْرِ" (ص:۳۶ سطر:۲)

وفد نے جائز اشربہ پوچھی تھیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناجائز اشربہ بتلائیں، اس میں حکمت یہ ہے کہ جائز اشربہ لاتعداد ہیں، اگر اُن کو بیان فرمایا جاتا تو لمبی فہرست بھی ان کے لئے کافی نہ ہوتی، بخلاف ناجائز اشربہ کے کہ وہ محدود ہیں، اُن کو بیان کرنا اور یاد رکھنا آسان ہے، اِس سے ایک اُصول معلوم ہوا کہ اصل اشیاء میں اباحت ہے، جب تک کسی چیز کی حرمت کی دلیل نہ آئے اُسے حلال سمجھا جائے گا۔ یعنی کسی چیز کی حلّت کے لئے دلیل کی ضرورت نہیں، دلیل کی ضرورت حرمت کے لئے ہے۔

قولہ: "وَعَلَیْکُمْ بِالْمُوْکَا" (ص:۳۶ سطر:۳)

اَوْکٰی یُوْکِیْ اِیْکاء (بمعنی باندھنا) سے اسمِ مفعول ہے، غیر مہموز۔ مطلب یہ ہے کہ لازم پکڑلو ایسے مشکیزوں کو جن کا منہ ڈوری (وِکاء) سے باندھ دیا گیا ہو۔

باب الدعاء الی الشهادتین و شرائع الإسلام

۱۲۱ - "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَکْرِ بْنُ أَبِیْ شَیْبَةَ (الٰی قوله) عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ مُعَاذًا قَالَ: بَعَثَنِیْ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ: إِنَّکَ تَأْتِیْ قَوْمًا مِنْ أَهْلِ

(۱) أیضًا فی الدیباج للعلامة السیوطی ج:۱ ص:۱۵۴۔

الْكِتَابِ، فَادْعُهُمْ إِلٰى شَهَادَةِ أَنْ لاَ إِلٰهَ إِلاَّ اللّٰهُ ،وَأَنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰهِ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوْا لِذٰلِکَ، فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللّٰهَ افْتَرَضَ عَلَیْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِیْ كُلِّ یَوْمٍ وَلَیْلَةٍ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوْا لِذٰلِکَ، فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللّٰهَ افْتَرَضَ عَلَیْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِیَائِهِمْ فَتُرَدُّ فِیْ فُقَرَائِهِمْ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوْا لِذٰلِکَ، فَإِیَّاکَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ، وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُوْمِ فَإِنَّهُ لَیْسَ بَیْنَهَا وَبَیْنَ اللّٰهِ حِجَابٌ .'' (ص:۳۶ سطر:۳ تا ۶)

قوله: ''أَنَّ مُعَاذًا قَالَ:..... الخ'' (ص:۳۶ سطر:۴)

حضرت معاذؓ أفقه الصحابة میں سے ہیں، یہاں ان کو یمن بھیجنے کا واقعہ ذکر ہے۔

یہ واقعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری دور کا یعنی حجۃ الوداع سے کچھ پہلے کا ہے، اس میں اختلاف ہے کہ آیا اُن کو والی بنا کر بھیجا گیا تھا یا قاضی بنا کر؟[۱]

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب اُن کو رُخصت کرنے لگے تو اُن کو سوار کیا اور ہدایات دینے لگے، معاذؓ سوار ہو چکے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اُن کو ثنیة الوداع تک پہنچانے کے لئے ساتھ ساتھ چلتے رہے، اس عمل کو ''مشایعت'' کہتے ہیں یعنی مسافر کو رُخصت کرنے کے لئے کچھ دور تک ساتھ چلنا، یہ سنت ہے۔

جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کو ثنیۃ الوداع تک پہنچانے کے بعد مدینہ طیبہ کی طرف واپس ہونے لگے تو فرمایا: اے معاذ! شاید میرے موجودہ سال کے بعد تم مجھ سے نہ مل سکو، اور شاید (جب تم واپس آؤ تو) میری اس مسجد اور میری قبر پر تمہارا گزر ہو۔ یہ سن کر معاذ بے اختیار رو پڑے، پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ کا رُخ کیا اور فرمایا: ''میرے سب سے قریب لوگ وہ ہیں جو متقی ہوں، وہ جو بھی ہوں اور جہاں بھی ہوں[۲]۔'' حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کافی

---

(۱) فتح الملهم وفتح الباری ج:۱ ص:۳۵۸، البتہ مرقاۃ کے الفاظ یہ ہیں: (لما بعثهُ الی الیمن) أی والیًا وقاضیاً۔ ملاحظہ فرمایئے: مرقاۃ ج:۷ ص:۳۰۸۔

(۲) عن معاذ بن جبل قال: لما بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن خرج معه رسول الله صلى الله عليه وسلم يوصيه ومعاذ راكبٌ ورسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي تحت راحلتِهِ، فلما فرغ قال: يا معاذ! إنّک عسٰى أن لا تلقاني بعد عامي هذا، ولعلک ان تَمُرَّ بمسجدی هٰذا وَقبری'' فبكٰى معاذ جَشَعًا لفراقِ رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم التفت فأقبل بوجههٖ نحو المدينة، فقال (رسول الله صلى الله عليه وسلم): اِنّ أولى الناس بى المتقون، من كانوا وحيث كانوا۔ (ملاحظہ فرمایئے: مسند احمد ج:۳۶ ص:۳۷۶، رقم الحديث: ۲۲۰۵۲ ومعجم الكبير للطبرانى ج:۲۰ ص:۲۴۱ وصحيح ابن حبان رقم الحديث: ۶۴۷)

عرصہ کے بعد جب یمن سے اپنے فرائض انجام دے کر مدینہ طیبہ پہنچے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو چکا تھا، اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ خلافت کی ذمہ داری سنبھال چکے تھے۔ پھر یہ شام چلے گئے،[۱] طاعونِ عمواس میں شہید ہوئے، اُردن میں اُس راستے پر مزار ہے جو شام کو جاتا ہے۔ بندۂ ناچیز کو بحمد اللہ ان کے مزار پر حاضری کی سعادت نصیب ہوئی ہے۔

قوله: "إِنَّکَ تَأْتِیْ قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الْکِتَابِ، فَادْعُهُمْ إِلٰی شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ، وَأَنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰهِ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوْا لِذٰلِکَ، فَأَعْلِمْهُمْ." (ص:۳۶ سطر:۵)

اِس سے بعض علمائے کرامؒ نے اس پر استدلال کیا ہے کہ کفار صرف ایمان کے مکلّف ہیں، اعمالِ اسلام کے مکلّف نہیں، کیونکہ ان کو اوّلاً صرف ایمان کی دعوت دینے کی ہدایت کی اور قبولِ ایمان کے بعد عمل کی، پس "فإن هم أطاعوا لذٰلک فاعلمهم" کا مفہومِ مخالف یہ ہے کہ "اگر وہ ایمان نہ لائیں تو صلوات کی دعوت ان کو نہ دی جائے۔"

مگر علامہ نوویؒ،[۲] حافظ ابنِ حجرؒ[۳] اور علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی[۴] رحمۃ اللہ علیہم نے اِس استدلال کو ضعیف قرار دیا ہے۔ اوّلاً اِس وجہ سے کہ مفہومِ مخالف کا حجۃ ہونا مختلف فیہ ہے، چنانچہ حنفیہ سمیت بہت سے فقہاء کے نزدیک یہ حجت نہیں۔

ثانیاً اِس وجہ سے کہ دعوت میں ترتیب سے یہ لازم نہیں آتا کہ وجوب میں بھی ترتیب ہو۔ چنانچہ نماز اور زکوٰۃ کے وجوب میں ترتیب نہیں، یعنی ایسا نہیں ہے کہ جو شخص نماز نہ پڑھے اُس پر زکوٰۃ فرض نہ ہو، حالانکہ اِسی حدیث میں نماز کو مقدم کر کے زکوٰۃ کی دعوت اس کے بعد دینے کی ہدایت کی گئی ہے۔

پس معلوم ہوا کہ یہاں صرف دعوت میں ترتیب بیان کرنا مقصود ہے کہ سب سے پہلے سب سے اہم چیز یعنی شہادتین کی دعوت دی جائے، جب وہ اسے قبول کرلیں تو نماز کی دعوت دی جائے، جب اسے بھی قبول کرلیں تو زکوٰۃ کا حکم بتایا جائے، اسی طرح بتدریج **الأهم فالأهم** کی دعوت دینی چاہئے، ایسا نہ کیا جائے کہ یکبارگی سارے اَحکامِ اسلام کی فہرست اُن کو سنا دی جائے، کیونکہ ایسا کرنے سے وہ گھبرا جائیں گے اور دعوت مؤثر نہ ہوگی۔ خلاصہ یہ کہ قرآنِ کریم

(۱) فتح الملهم ج:۳ ص:۴۵۷۔ (۲) شرح النووی ج:۱ ص:۳۷۔

(۳) فتح الباری ج:۳ ص:۳۵۹، کتاب الزکوة باب أخذ الصدقة من الأغنياء وترد فی الفقراء حيث كانوا، تحت رقم الحديث:۱۴۹۶۔ (۴) فتح الملهم ج:۱ ص:۵۴۱۔

کے ارشاد: "اُدْعُ اِلٰی سَبِیْلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ"[1] کی تعمیل کی جائے۔

رہا یہ مسئلہ کہ کفار مخاطب بالفروع ہیں یا نہیں؟ یعنی کفار صرف ایمان کے مکلّف ہیں یا اعمال کے بھی؟ تو اس میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے اور متعدد اقوال ہیں جن کی تفصیل فتح الملہم میں دیکھی جاسکتی ہے۔[2]

قولہ: "تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِیَائِهِمْ" (ص:۳۶ سطر:۶)

أی لقولہ تعالیٰ: "خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً .... الخ" اس سے معلوم ہوا کہ زکوٰۃ وصول کرنے کا حق امامِ مسلمین (حکومتِ اسلامیہ) کا ہے، اصل یہی ہے کہ حکومتِ اسلامیہ ہی زکوٰۃ وصول کر کے مصارفِ زکوٰۃ میں خرچ کرے۔ خواہ اموالِ ظاہرہ ہوں یا اموالِ باطنہ، چنانچہ عہدِ رسالت اور شیخینؓ کے دورِ خلافت میں اسی پر عمل تھا، لیکن حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت میں جب اسلامی فتوحات بہت دُور تک جاپہنچیں اور دُور دراز کے ممالک مسلمانوں کے زیرِ انتظام آگئے اور عمالِ حکومت کے حالات میں تغیر کا اندیشہ ہوا تو حضرت عثمانؓ نے یہ پسند نہ فرمایا کہ زکوٰۃ وصول کرنے والے اہلِ کار، لوگوں کے اموالِ باطنہ سونے چاندی اور نقود کی تفتیش کریں، اس لئے انہوں نے اموالِ باطنہ کی زکوٰۃ اداء کرنا اربابِ اموال ہی کے سپرد کردیا کہ وہ خود یہ فریضہ انجام دیں، اور صحابہ کرامؓ نے اس سے اختلاف نہیں کیا، اور اس کے بعد فقہاء کا بھی اس پر اتفاق ہوگیا کہ حکومت صرف اموالِ ظاہرہ کی زکوٰۃ وصول کرے گی اور اموالِ باطنہ کی زکوٰۃ اربابِ اموال خود اداء کریں گے، (ملخصًا من فتح الملہم)۔[3]

قولہ: "فَتُرَدُّ فِیْ فُقَرَائِهِمْ" (ص:۳۶ سطر:۶)

حدیث کے اس جملہ سے امام مالک اور امام شافعیؒ یہ استدلال کرتے ہیں کہ زکوٰۃ کو دوسرے شہر میں بلاضرورتِ شدیدہ منتقل کرنا جائز نہیں، اگر کسی نے نقل کر ہی دی تو مالکیہ کے نزدیک اداء ہوجائے گی اور شافعیہ کے نزدیک ادا ہی نہیں ہوگی، اِلَّا یہ کہ مستحقینِ زکوٰۃ یہاں مفقود ہوں۔ احناف کے نزدیک اگرچہ ایسا کرنا بہتر تو نہیں تاہم اگر دوسرے شہر میں زکوٰۃ منتقل کی جائے گی تو زکوٰۃ ادا ہوجائے گی۔[4]

---

(۱) النحل آیت: ۱۲۵۔ (۲) فتح الملہم ج:۱ ص:۵۴۱۔ (۳) ج:۱ ص:۵۴۲۔

(۴) ملاحظہ فرمائیے: عمدة القاری ج:۹ ص:۹۲، وفتح الباری ج:۳ ص:۳۵۷، وفتح الملہم ج:۱ ص:۵۴۴۔

امام شافعیؒ "فتـرد فی فقراءھم" میں "ھم" ضمیر کا مرجع اہلِ بلدہ (اہلِ یمن) کو قرار دیتے ہیں، جبکہ احناف کہتے ہیں کہ "ھـم" ضمیر کا مرجع "مسـلـمیـن" ہے، أی "اِلٰـی فـقـراء المسلمین" لہٰذا اس جملہ سے شوافع کا استدلال تام نہ ہوا۔

باب الأمر بقتال الناس حتّٰی یقولوا لا الٰہ اِلّا اللّٰہ.... الخ

١٢٤ - "حَـدَّثَـنَا قُتَیْبَۃُ بْنُ سَعِیْدٍ ......(الٰی قولہ)......عَنْ أَبِیْ ھُرَیْرَۃَ، قَالَ: لَـمَّا تُوُفِّیَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَاسْتُخْلِفَ أَبُوْ بَکْرٍ بَعْدَہُ، وَکَفَرَ مَنْ کَـفَرَ مِنَ الْعَرَبِ، قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ لِأَبِیْ بَکْرٍ: کَیْفَ تُقَاتِلُ النَّاسَ، وَقَدْ قَالَ رَسُـوْلُ اللّٰہِ صَلَی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ: أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتّٰی یَقُوْلُوْا: لاَ إِلٰہَ إِلَّا الـلّٰـہُ، فَـمَـنْ قَـالَ: لاَ إِلَہَ إِلَّا اللّٰہُ، فَقَدْ عَصَمَ مِنِّیْ مَالَہُ وَنَفْسَہُ إِلَّا بِحَقِّہِ، وَحِسَابُہُ عَـلَـی الـلّٰـہِ. فَـقَـالَ أَبُوْ بَکْرٍ: وَاللّٰہِ، لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَیْنَ الصَّلاَۃِ وَالزَّکَاۃِ، فَإِنَّ الـزَّکَـاۃَ حَقُّ الْمَالِ، وَاللّٰہِ، لَوْ مَنَعُوْنِی عِقَالاً کَانُوْا یُؤَدُّوْنَہُ إِلٰی رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَی الـلّٰـہُ عَـلَیْہِ وَسَلَّمَ لَقَاتَلْتُھُمْ عَلٰی مَنْعِہِ. فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: فَوَاللّٰہِ، مَا ھُوَ إِلَّا أَنْ رَأَیْتُ اللّٰہَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ شَرَحَ صَدْرَ أَبِیْ بَکْرٍ لِلْقِتَالِ، فَعَرَفْتُ أَنَّہُ الْحَقُّ."

(ص:۳۷ سطر:۵ تا ۸)

قولہ: "لَمَّا تُوُفِّیَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ... الخ" (ص:۳۷ سطر:۵)

یعنی "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد جب ابوبکر رضی اللہ عنہ کو خلیفہ مقرر کیا گیا اور جب عرب قبائل میں ارتداد پھیلا" آگے حضرت عمر اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہما کا جو مکالمہ آرہا ہے اُس کا زمانہ بیان کرنا مقصود ہے کہ یہ مکالمہ اُس وقت ہوا جب بہت سے قبائلِ عرب میں فتنۂ اِرتداد اُٹھ کھڑا ہوا تھا، یہ مقصود نہیں کہ آگے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جو اعتراض آرہا ہے وہ مرتدین سے جہاد کرنے کے بارے میں تھا، چنانچہ مکالمے سے خود واضح ہوجائے گا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا اعتراض صرف مانعینِ زکوٰۃ سے جنگ کرنے پر تھا مرتدین سے جنگ کرنے پر نہ تھا۔

اس پر سوال ہوتا ہے کہ منکرینِ زکوٰۃ تو باجماعِ اُمت دائرۂ اسلام سے خارج ہیں اس لئے کہ فرضیتِ زکوٰۃ کا علم ضروریاتِ دین میں سے ہے جو اس کا انکار کرے کافر ہے، لہٰذا وہ مرتد ہوئے، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ان سے قتال کرنے میں کیوں تردّد ہوا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اُصولِ تکفیر میں سے ایک اُصول یہ بھی ہے کہ ''ضروریاتِ دین'' کے منکر کو اُس وقت کافر قرار دیا جائے گا جب اس کو اس حکم کا دین میں سے ہونا قطعی یقینی طور پر معلوم ہو چکا ہو، یہاں مانعینِ زکوٰۃ کو اِس بات کا تو علمِ ضروری حاصل تھا کہ زکوٰۃ اسلام کا بنیادی حکم ہے لیکن اس حکم کے اَبدی ہونے کا علمِ ضروری حاصل نہ تھا، یعنی ان کو اس بات کا علمِ ضروری (قطعی یقینی) حاصل نہیں تھا کہ زکوٰۃ کی وصولی کا اختیار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ان کے خلفاء کو بھی حاصل ہے، اس لئے ان کو کافر کہنا درست نہ رہا۔

تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اعتراض کا منشاء یہ تھا کہ آپ ایسے لوگوں کے ساتھ قتال کیوں کرتے ہیں جن کے مسلمان ہونے پر آپ کا اور میرا اتفاق ہے، اور پھر اس دعویٰ پر دلیل قائم کی جس میں مسلمانوں سے قتال کرنے کی ممانعت ہے۔

فائدہ:- یہاں بظاہر یہ اِشکال ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کا ''أمــر مــؤبــدّی'' ہونا بھی تو ضروریاتِ دین میں سے ہے، ہر مسلمان کو معلوم ہے کہ زکوٰۃ کا حکم قیامت تک رہے گا، تو مانعینِ زکوٰۃ کو اس کا علمِ ضروری کیسے حاصل نہ ہوا؟

اِس کا جواب یہ ہے کہ وہ نئے نئے مسلمان ہوئے تھے، اسلام کی تعلیمات سے مکمل طور پر واقف نہ تھے، نیز قرآنِ حکیم کے اندر اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرتے ہوئے ارشاد فرمایا: ''خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا.''[1] اس میں خطاب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا گیا، تو اِس سے وہ یہ سمجھے کہ زکوٰۃ لینے کا حکم صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد آپ کے خلفاء کو زکوٰۃ وصول کرنا اس میں شامل نہیں۔[2] خلاصہ یہ کہ اُن کو اس کا علمِ ضروری حاصل نہیں ہوا تھا کہ زکوٰۃ کا حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد بھی باقی ہے، اس لئے اُن کو کافر قرار نہیں دیا گیا۔

قوله: ''فَمَنْ قَالَ: لاَ إِلٰهَ إِلاَّ اللّٰه'' (ص:۳۷ سطر:۶)

---

(۱) التوبة آیت: ۱۰۳۔

(۲) اس پوری تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمایئے: معالم السنن ج:۲ ص:۳ تا ۶۔

یہاں پورا کلمۂ طیبہ یعنی "لا الـٰه الا الله محمد رسول الله" مراد ہے کیونکہ عرف میں "لا الٰه الا الله" پورے کلمۂ طیبہ کا علَم ہے، جیسا کہ "سبحٰنک اللّٰهم" پوری ثناء کا علَم ہے، اور لفظِ "أعوذ بالله" پورے تعوّذ کا، لفظِ "بسم الله" پوری "بسم الله الرّحمٰن الرّحیم" کا، اور لفظِ "الحمد لله" پوری سورۂ فاتحہ کا علَم ہے۔

قوله: "وَحِسَابُهُ عَلَى اللّٰهِ" (ص:۳۷ سطر:۷)

یعنی اِس بات کا فیصلہ کرنا کہ فلاں شخص نے کلمہ دِل سے پڑھا ہے یا نفاق سے؟ یہ ہمارے ذمہ نہیں بلکہ ہم تو صرف ظاہر کے مکلّف ہیں۔ اگر ظاہراً وہ کلمہ پڑھ رہا ہے اور کوئی کفر اُس سے صراحۃً ظاہر نہیں ہوا تو ہم اس کے مسلمان ہونے کا حکم لگائیں گے، باقی حقیقی علم اللہ تعالیٰ کو ہے۔

قوله: "وَاللّٰهِ، لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ" (ص:۳۷ سطر:۷)

مقصد اِس ارشاد کا یہ تھا کہ نماز اور زکوٰۃ کا حکم ایک ہے تو جس طرح تارکینِ صلوٰۃ کے ساتھ قتال کرنا بالاتفاق ضروری ہے، اِسی طرح مانعینِ زکوٰۃ کے ساتھ بھی جہاد کیا جائے گا، گویا آپ نے زکوٰۃ کو صلوٰۃ پر قیاس کیا۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے اِس جواب پر اِشکال ہوسکتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے دعویٰ کی دلیل میں تو حدیث پیش فرمائی تھی اور حضرت صدیقِ اکبر رضی اللہ عنہ اس کے مقابلے میں قیاس پیش فرما رہے ہیں اور یہ اُصولِ فقہ کا ضابطہ ہے کہ نصّ کے مقابلہ میں قیاس حجت نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے دراصل چار دلیلیں اِرشاد فرمائی تھیں:-

۱- ایک یہی قیاسی دلیل جو اُوپر بیان ہوئی۔

۲- دوسری آپ کا یہ ارشاد کہ: "فانّ الزکٰوة حق المال" یہ دلیل اسی حدیث کے جملہ "اِلّا بحقه" کی بنیاد پر دی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی حدیث میں اِلّا بحقه أی بحق هٰذا القول (أی قول لا الـٰه الا الله یعنی الاسلام) کا استثناء کرکے ایسے مواضع پر قتال کا حکم برقرار رکھا تھا جہاں اسلام کے حق کا تقاضا ہو، اور زکوٰۃ اسلام کا حقِ مالی ہے، لہٰذا اس کے تارکین سے بھی قتال کیا جائے گا۔ تو یہ جواب حدیث کی بنیاد پر ہوا۔

۳- تیسری یہ کہ جو حدیث حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پیش کی تھی دراصل اس کے اندر

دو جملے مزید تھے، ۱-ویقیموا الصلوٰۃ. ۲-ویؤتوا الزکوٰۃ. جیسا کہ امامِ مسلمؒ نے آگے اسی باب میں یہ جملے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے نقل کئے ہیں مگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ جملے یاد نہ رہے تھے۔[1] اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو یاد تھے۔ چنانچہ علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے فتح الملہم[2] میں لکھا ہے کہ سننِ نسائی[3] میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے یہ پوری حدیث ان دو جملوں سمیت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ان کے مذکورہ بالا اعتراض کے جواب میں سنائی تھی، معلوم ہوا کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے حدیثِ مرفوع کے ان جملوں سے بھی جوازِ قتال پر استدلال کیا تھا، خلاصہ یہ کہ صدیقِ اکبرؓ کا ایک استدلال قیاس سے تھا، دوسرا اسی حدیثِ مرفوع کے لفظ "اِلّا بحقہٖ" سے، اور تیسرا استدلال اسی حدیث کے اِن دو جملوں سے تھا۔

۴-بلکہ تفسیر معارف القرآن میں ہے[4] کہ حضرت صدیقِ اکبرؓ نے مانعینِ زکوٰۃ سے قتال پر سورۂ توبہ کی مندرجہ ذیل دو آیتوں سے بھی استدلال کیا تھا۔

ایک "فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ وَخُذُوْهُمْ وَاحْصُرُوْهُمْ وَاقْعُدُوْا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَاِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوْا سَبِيْلَهُمْ ۭ"۔[5]

اور دوسری آیت[6] "فَاِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّيْنِ ۭ" اس آیت کے تحت حضرت صدیقِ اکبرؓ کا یہ استدلال تفسیر معارف القرآن میں ابنِ کثیر[7] سے نقل کیا گیا ہے۔

---

(۱) فتح الباری ج:۱۲ ص:۲۸۲۔

(۲) فتح الملہم ج:۱ ص:۵۵۶، ۵۵۷۔

(۳) سنن النسائی، کتاب الجهاد، باب وجوب الجهاد، رقم الحدیث: ۳۰۹۴۔ نیز ملاحظہ فرمایئے: صحیح ابن خزیمہ ج:۴ ص۷، رقم الحدیث: ۲۲۴۷، باب الأمر بقتال مانع الزکوٰۃ .... الخ. والمستدرک ج:۱ ص:۵۴۴، رقم الحدیث: ۱۴۲۷ وسنن الکبریٰ للبیهقی ج:۸ ص:۱۷۷ وتعظیم قدر الصلوٰۃ لمحمد بن نصر المروزی ج:۱ ص:۸۹، رقم الحدیث:۵.

(۴) تفسیر معارف القرآن ج:۴ ص:۳۱۴ و۳۲۱۔ (۵) التوبة آیت:۵۔

(۶) التوبة آیت:۱۱۔ (۷) تفسیر ابنِ کثیر ج:۱ ص:۳۰۷۔

قوله: "وَاللّٰهِ، لَوْ مَنَعُوْنِی عِقَالاً ..... الخ" (ص:۳۷ سطر:۷)

بخاری کی بعض روایات میں "عناقًا"[1] (یعنی بکری کا بچہ) ہے، اور "عقالًا" کی تفسیر میں مختلف اقوال فتح الملہم میں نقل کئے ہیں۔[2] صاحب فتح الملہم کا رُجحان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد وہ رسّی ہے جس سے اُونٹ کو باندھا جاتا ہے، اور دلیل میں یہ روایت نقل کی ہے کہ: "وقد بعث النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم محمد بن مسلمة علی الصدقة، فکان یأخذ مع کل فریضة عقالًا" اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے نقل کیا ہے کہ: "کان من عادة المتصدق أن یعمد الٰی قَرَن وهو الحبل فیقرن به بین بعیرین لئلا تشرد الابل."

قوله: "فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: فَوَاللّٰهِ، مَا هُوَ إِلَّا أَنْ رَأَیْتُ اللّٰهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ شَرَحَ صَدْرَ أَبِیْ بَکْرٍ لِلْقِتَالِ، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ." (ص:۳۷ سطر:۸)

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ بھی مجتہدِ مطلق تھے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھی، اور کسی مجتہدِ مطلق کے لئے جائز نہیں کہ کسی دوسرے مجتہد کی تقلید کرے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی تقلید کیوں کی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ تقلید "بلا دلیل مان لینے" کا نام ہے جبکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ دلیل کے بعد قائل ہوئے تو گویا اپنے سابق اِجتہاد سے بر بنائے دلیل رجوع فرمایا نہ کہ تقلید کی بناء پر۔[3]

فائدہ:- مانعینِ زکوٰۃ سے قتال کفر کی بنیاد پر نہ تھا، اس لئے کہ اُصولِ تکفیر کی روشنی میں ان پر کفر کا حکم جاری نہیں ہوتا کیونکہ یہ نومسلم تھے اور زکوٰۃ کی فرضیت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد باقی رہنے کا ان کو علمِ ضروری حاصل نہ تھا، لہٰذا یہ قتال بغاوت کی وجہ سے تھا کہ خلیفۂ وقت نے جب زکوٰۃ کا مطالبہ کیا تو اُنہوں نے نہ صرف حکم عدولی کی بلکہ اپنے اِس موقف کے لئے لڑنے کو بھی تیار ہوگئے، تو اب وہ باغی ٹھہرے، لہٰذا اُن سے قتال کرنا جائز ہوا۔ چنانچہ باغیوں سے قتال کے جواز پر فقہائے کرام نے اس واقعہ سے بھی استدلال کیا ہے۔

---

(۱) صحیح البخاری، کتاب الزکوٰة، باب اخذ العناق فی الصدقة، رقم الحدیث:۱۴۵۶۔

(۲) فتح الملہم ج:۱ ص:۵۵۷۔

(۳) اکمال المعلم ج:۱ ص:۲۴۶ وشرح النووی ج:۱ ص:۴۰ وفتح الملہم ج:۱ ص:۵۵۹۔

۱۲۷ - "وَحَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِیْ شَیْبَةَ ......(الیٰ قوله)...... عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ: أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتّٰی یَقُوْلُوْا لاَ إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ فَإِذَا قَالُوْا: لاَ إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ عَصَمُوْا مِنِّیْ دِمَائَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا، وَحِسَابُهُمْ عَلَی اللّٰهِ. ثُمَّ قَرَأَ، اِنَّمَآ اَنْتَ مُذَكِّرٌ ۝ لَسْتَ عَلَیْهِمْ بِمُصَیْطِرٍ."

(ص:۳۷ سطر:۱۳ تا۱۵)

قوله: "ثُمَّ قَرَأَ، اِنَّمَآ اَنْتَ مُذَكِّرٌ ۝ لَسْتَ عَلَیْهِمْ بِمُصَیْطِرٍ" (ص:۳۷ سطر:۱۵)

یہ آیت ماقبل کے جملے "وحسابھم علی اللہ" کی تفسیر یا تائید کے طور پر ذکر فرمائی ہے اور مطلب یہ ہے کہ لوگوں کے زبانی اقرار پر اعتماد کرلینا کافی ہے، دِل کی تحقیق کرنے پر آپ کو مسلط نہیں کیا گیا۔

۱۲۸ - "حَدَّثَنَا أَبُوْ غَسَّانَ الْمِسْمَعِیُّ ......(الیٰ قوله)......عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ: أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتّٰی یَشْهَدُوْا أَنْ لاَ إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللّٰهِ، وَیُقِیْمُوا الصَّلَاةَ، وَیُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوْا عَصَمُوْا مِنِّیْ دِمَائَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا، وَحِسَابُهُمْ عَلَی اللّٰهِ."

(ص:۳۷ سطر:۱۵ تا۱۷)

قوله: "أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتّٰی یَشْهَدُوْا ......الخ" (ص:۳۷ سطر:۱۶)

یہاں "الناس" میں الف لام استغراق کا نہیں بلکہ عہدِ خارجی کا ہے، اور اس سے مراد تمام کافر نہیں بلکہ مشرکینِ عرب مراد ہیں، دُنیا کے دُوسرے کافروں کے لئے یہ حکم نہیں، بلکہ ان کے لئے حکم یہ ہے کہ اُن سے جزیہ لے کر انہیں مسلم ممالک میں رہنے دیا جائے گا، مگر مشرکینِ عرب کے لئے حکم یہ تھا کہ یا تو وہ مقرّرہ مدّت میں جزیرۃ العرب کی سکونت چھوڑ دیں ورنہ اُن سے قتال ہوگا، حتیٰ یشھدوا الخ۔

کیا اسلام تلوار کے زور سے پھیلایا گیا ہے؟

یہاں اسلام اور اہلِ اسلام پر ایک بہت بڑا اعتراض ہوتا ہے اور یہ اعتراض مستشرقین گزشتہ تقریباً دوسو سال سے مسلمانوں پر کر رہے ہیں۔

مستشرقین کون ہیں؟

مستشرقین، مغربی ممالک کے وہ غیر مسلم اسکالرز ہیں جو لوگوں کو تحقیق اور ریسرچ کے نام پر گمراہ کرتے ہیں، ان کا کام یہ ہے کہ علومِ مشرقیہ کے اندر مہارت پیدا کرتے ہیں، ان میں سے کسی نے مثلاً ہندو مذہب کی تحقیق و ریسرچ کی ہے، کسی نے بدھ مت کے بارے میں اور کسی نے اسلام کے بارے میں، ان کے ہاں اِن موضوعات پر تحقیقی کام ہوتا ہے۔

لیکن اسلام کے بارے میں تحقیق سے ان کا مقصد حق معلوم کرنا نہیں ہوتا، بلکہ اسلام کے بارے میں شکوک و شبہات پیدا کرنا، اعتراضات نکالنا اور ان اعتراضات کو اپنے ذرائعِ ابلاغ کے ذریعے دنیا میں پھیلانا ان کا مقصد ہوتا ہے۔

مستشرقین کا اعتراض

چنانچہ اِن لوگوں نے اسلام پر جہاں اور بہت سے اعتراضات کئے، ان میں ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ اسلام میں جہاد اس لئے مشروع ہوا ہے کہ لوگوں کو زبردستی اسلام میں داخل کیا جائے، دنیا میں اسلام اپنی حقانیت اور دلائل کے ذریعے سے نہیں پھیلا۔ نیز مسلمانوں کے اعلیٰ کردار اور اسلام کی اعلیٰ فطری تعلیمات کی کشش سے بھی نہیں پھیلا، بلکہ اسلام کو تلوار کے ذریعے زبردستی پھیلایا گیا ہے۔ اس لئے اسلام سراسر تشدد پر مبنی ظالمانہ مذہب ہے جو لوگوں کو مذہبی آزادی سے روکتا اور زبردستی انہیں اپنا پیروکار بناتا ہے۔

اگرچہ یہ پروپیگنڈا گزشتہ تقریباً دوسو سال سے چل رہا ہے، لیکن آج کل یہ اپنے عروج پر ہے، مغربی میڈیا زہر اُگل رہا ہے اور ان کے بعض مفکرین تو یہاں تک کہہ رہے ہیں کہ قرآن انسانیت دُشمنی کی تعلیم دیتا ہے، اس کے اندر غیر مسلموں کے بارے میں جگہ جگہ یہ الفاظ استعمال ہوئے ہیں کہ: "اُقْتُلُوْهُمْ" اور "قَاتِلُوْهُمْ" وغیرہ، یہ قرآن ہی ہے جو مسلمانوں کو قتل وقتال پر اُبھارتا ہے، اس کے اندر غیر مسلم اقوام کے لئے کوئی امن و امان نہیں ہے۔ اس سے شاید وہ دُنیا کو یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ اسلام کے "خطرے" کو اس وقت تک ختم نہیں کیا جاسکتا جب تک کہ قرآن کی تعلیم کو نہیں مٹایا جائے گا۔

ان کے اعتراض کی ظاہری دلیلیں

ان کے اس پروپیگنڈے کی ایک دلیل بظاہر یہ حدیثِ باب بھی ہے کہ:-

أُمرت أن أُقاتل الناس حتّی یشھدوا أَن لا الٰه الا اللّٰه وانّ محمدًا رسول اللّٰه ویقیموا الصلٰوۃ ویؤتوا الزکٰوۃ. (ص:۳۷ سطر:۱۶)

اگر قرآنِ کریم کی آیات اور قرآن و سنت کے دوسرے اَحکام و قواعد سے نظر چُرا کر کوئی دنیا کو دھوکا دینا چاہے تو یہ باور کرانے کی کوشش کرسکتا ہے کہ اِس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ لوگوں سے تین کام زبردستی کرائے جائیں گے:-

۱- کلمۂ طیبہ کا اِقرار۔

۲- نماز کی پابندی۔

۳- زکوٰۃ کی ادائیگی۔

جب تک پوری دنیا کے لوگ یہ تین کام نہیں کریں گے، اس وقت تک اُن سے جنگ جاری رہے گی۔

اسی طرح وہ یہ آیت بھی پیش کرتے ہیں:-

فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْھُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْھُمْ فَخُذُوْھُمْ وَاحْصُرُوْھُمْ وَاقْعُدُوْا لَھُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَاِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوْا سَبِيْلَھُمْ ۭ[1]

اس آیت کا حوالہ دے کر کوئی سیاق وسباق اور دوسری آیات سے آنکھیں بند کر کے کہہ سکتا ہے کہ اس کا حاصل یہ ہے کہ کفار جہاں کہیں بھی ملیں انہیں قتل کیا جائے گا، ہاں اگر وہ ایمان لے آئیں، نماز بھی پڑھیں اور زکوٰۃ بھی دیں تو انہیں چھوڑ دیا جائے گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جب تک تمام کفار کلمۂ طیبہ پڑھ کر اسلام میں داخل اور نماز و زکوٰۃ کے پابند نہیں ہو جائیں گے، اس وقت تک ان کی جان بخشی نہیں ہے۔

یہ اعتراض کم فہمی یا دھوکا دہی پر مبنی ہے

اس اعتراض کا جواب سمجھ لیجئے، یاد رکھئے کہ یہ حدیث ہو یا ابھی تلاوت کردہ آیت، جب بھی انہیں سیاق وسباق سے جدا کر کے سمجھنے کی کوشش کی جائے گی تو غلط فہمی کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوگا، ہاں جس کا مقصد ہی ناواقف لوگوں کو دھوکا دینا ہو وہ یہ کام کرتا رہے گا۔ قرآن

---

(۱) التوبة آیت:۵۔

مجید کی جس آیت پر انہوں نے اعتراض کیا ہے، یعنی "فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ .... الخ" اسی کے بعد اگلی آیت یہ ہے:-

وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلٰمَ اللّٰهِ ثُمَّ اَبْلِغْهُ مَاْمَنَهٗ ط(۱)

اس اگلی آیت میں یہ بتلایا گیا ہے کہ اگر کوئی مشرک آپ کے پاس امن کے ساتھ آنے کی اجازت مانگے تو اُسے اجازت دے دو، یہاں آنے سے اس کو یہ فائدہ ہوگا کہ وہ اللہ کا کلام سنے گا، اس کے بعد مسلمانوں کو حکم دیا گیا ہے کہ ثُمَّ اَبْلِغْهُ مَاْمَنَهٗ (پھر اس کو اس کی جائے پناہ تک پہنچادو) گویا یہ مسلمانوں کی ذمہ داری ہے کہ امن و امان کے ساتھ اس کو اس کے وطن واپس بھیج دیا جائے۔

دیکھئے یہاں یہ معاملہ اُس شخص کے ساتھ کیا جارہا ہے جو مسلمان نہیں ہوا، تو اس سے معلوم ہوا کہ قتال سے بچنے کا ایک راستہ یہ بھی ہے کہ کافر اجازت طلب کرکے مسلمانوں کے ملک میں آجائے، ایسے کافر کو اصطلاح میں "مُستأمِن" کہتے ہیں، جیسے آج کل دوسرے ممالک کے کافر ویزا لے کر ہمارے ملک میں آجاتے ہیں تو ایسے کافروں کے بارے میں یہ حکم ہے کہ ان کے جان و مال اور آبرو کی حفاظت کی ذمہ داری ہمارے اُوپر ہے اور اُن سے جنگ ہرگز نہ کی جائے گی، اور انہیں بحفاظت اپنے وطن بھیجنے کا انتظام کیا جائے گا۔

اسی طرح سورۂ توبہ کی مذکورہ بالا آیات سے کچھ پہلے سورۂ انفال کے اواخر میں یہ آیت بھی ہے کہ:-

وَاِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ ط(۲)

اس میں مسلمانوں کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ اگر کفار صلح کی طرف مائل ہوں تو آپ بھی صلح کرلیں۔ معلوم ہوا کہ کفار اگر اپنے کفر پر رہتے ہوئے مسلمانوں سے صلح کے طلبگار ہوں تو مسلمان ان سے صلح کرسکتے ہیں اور ایسی صورت میں بھی اُن سے جنگ نہیں کی جائے گی۔

اسی طرح اسی سورۂ توبہ میں کچھ آگے ایک آیت یہ بھی ہے:-

قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ وَلَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوا

---

(۱) التوبة آیت:۶۔ (۲) الأنفال آیت:۶۱۔

الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صٰغِرُوْنَ۝[۱]

"یـدٍ" کے یہاں معنیٰ ہیں "طاقت" اور عـن "سبب" کے معنیٰ میں ہے تو معنی یہ ہوئے کہ وہ اداءِ جزیہ کریں اسلام کی طاقت کی وجہ سے، اور وَهُمْ صٰغِرُوْنَ کا مطلب امام شافعی رحمہ اللہ نے یہ بیان فرمایا ہے،[۲] جسے تفسیر معارف القرآن میں بھی نقل کیا گیا،[۳] کہ وہ مسلمانوں کے عام قانون کی پابندی کا وعدہ کرلیں، نہ کہ شخصی قانون کی جسے "پرسنل لا" کہا جاتا ہے، کیونکہ اسلامی ملک میں غیر مسلموں پر اسلام کے پرسنل لا کی پابندی نہیں ہوتی، پرسنل لا میں، جو نکاح و طلاق، میراث اور اوقاف سے متعلق ہوتا ہے وہ اپنے مذہبی قانون پر عمل کرنے میں آزاد ہوتے ہیں۔

حاصل یہ ہوا کہ اگر کفار مسلمانوں کے ملک میں رہیں اور یہاں کے عام قوانین کی پابندی کرتے ہوئے جزیہ (ٹیکس) ادا کریں تو بھی ان سے قتال نہیں کیا جائے گا۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ غیر مسلموں سے جنگ کو روکنے والی کل چار چیزیں ہیں:-

۱- صلح۔

۲- استیمان (اجازت لے کر مسلمانوں کے ملک میں آنا)۔

۳- جزیہ (ایک قسم کا ٹیکس جو مسلم ملک کے غیر مسلم باشندوں سے زکوٰۃ کے بجائے لیا جاتا ہے) یعنی مسلمانوں سے سرکاری طور پر زکوٰۃ لی جاتی ہے اور غیر مسلموں سے جزیہ۔

۴- کلمۂ طیبہ "لا الٰه الا الله محمد رسول الله" کو قبول کرلینا۔

ان آیات سے یہ بات خود بخود واضح ہوگئی کہ قتال کا مقصد لوگوں کو زبردستی مسلمان بنانا نہیں ہے، اگر زبردستی مسلمان بنانا مقصود ہوتا تو پھر نہ تو کفار سے صلح کی اجازت ہوتی، نہ استیمان کی، اور نہ جزیہ قبول کیا جاتا۔

جہاد کی اَقسام

لیکن وہ کفار جن سے نہ تو ہمارا صلح کا معاہدہ ہے، نہ وہ امان لے کر ہمارے ملک میں آئے ہیں اور نہ وہ ہمارے ملک کے شہری ہیں، تو ہم سے جنگ کرنے میں وہ بھی آزاد ہیں اور ان سے جنگ کرنے میں ہم بھی آزاد ہیں۔ چنانچہ یہ لوگ جو ہم سے کسی قسم کی صلح اور معاہدہ

---

(۱) التوبة آیت:۲۹۔

(۲) فی روح المعانی ج:۱۰ ص:۷۹: وعن الشافعی أنّ الصغار هو جریان أحکام المسلمین علیهم.

(۳) تفسیر معارف القرآن ج:۴ ص:۳۶۲۔

نہیں کر رہے، ان کے بارے میں اسلام نے یہ تعلیم دی ہے کہ ان پر نظر رکھو، اگر محسوس ہو کہ یہ تمہارے لئے خطرہ بن رہے ہیں تو قبل اس کے وہ واقعی خطرہ بن جائیں اُن پر غلبہ حاصل کرلو تاکہ یا تو وہ تم سے ترکِ جنگ کا معاہدہ کرلیں یا جزیہ دے کر تمہارے ملک میں پُرامن شہری بن کر رہنے لگیں۔ اس کا نام ''اقدامی جہاد'' ہے۔ اور جس وقت دُشمن حملہ آور ہو جائے تو اس وقت جواب میں جو جہاد کیا جائے گا، اس کا نام ''دفاعی جہاد'' ہے۔ اسلام میں اقدامی جہاد کی بھی اجازت ہے اور دفاعی جہاد کی بھی۔

''اقدامی جہاد'' کی مثال غزوۂ تبوک ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع ملی کہ عیسائیوں کے لشکر جمع ہو رہے ہیں اور ان کا منصوبہ مدینہ طیبہ پر حملہ کرنے کا ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نفیرِ عام کردی اور ایک بہت بڑا لشکر لے کر تبوک کی طرف روانہ ہوئے، دُشمن کو پتہ چلا تو وہاں سے بھاگ کھڑا ہوا۔

یہ اسلامی جہاد کی مختصر اُصولی تشریح ہے۔ اس میں کون سی بات ناانصافی کی ہے؟ اور کون سی ظلم و تشدد کی؟ کوئی بھی منصف انسان اس نظام کا مطالعہ کرے گا تو یہ بات کھل کر سامنے آئے گی کہ اس میں کوئی بھی بات ایسی نہیں جو انصاف کے خلاف ہو، یا زبردستی مسلمان بنانے والی ہو۔

البتہ مشرکینِ عرب کے لئے قتال سے بچنے کی صرف دو صورتیں تھیں کہ (۱) یا تو وہ سورۃ التوبہ کے شروع میں بیان کی گئی مدّت: ''فاذا انسلخ الأشهر الحرم الخ'' کے اندر اندر جزیرۃ العرب سے اپنے ساز و سامان سمیت کہیں اور چلے جائیں یا اسلام قبول کرلیں، ورنہ انہیں قتل کیا جائے گا، اور یہ اس وجہ سے تھا کہ جزیرۃ العرب اہلِ اسلام کی چھاؤنی تھی، اور اپنی چھاؤنی میں کوئی بھی قوم، دُشمن کو سکونت کی اجازت نہیں دیتی اور یہاں بھی ان کو اسلام لانے پر مجبور نہیں کیا گیا کہ وہ مذکورہ مدّت میں چاہیں تو جزیرۃ العرب سے باہر کہیں جا کر رہیں اور حدیثِ باب (حدیث ابن عمر) میں بھی ''امرت أن أقاتل الناس'' میں ''الناس'' سے مراد مشرکینِ عرب ہیں۔

معلوم ہوا کہ جہادِ اسلام کا مقصد لوگوں کو زبردستی مسلمان بنانا نہیں بلکہ اس کا مقصد اعلاءِ کلمۃ اللہ، اور اسلام اور مسلمانوں کی حفاظت کرنا اور اسلام کو خطرات سے بچانا ہے، لہٰذا یہ اعتراض ہرگز دُرست نہیں کہ اسلام کو تلوار کے ذریعے زبردستی پھیلایا گیا ہے۔

اِس موضوع پر ہمارے بزرگوں کی تصانیف

جب مستشرقین کی طرف سے اہلِ اسلام پر یہ اعتراض کیا گیا تو ہمارے بزرگوں کی طرف سے اس پر مفصّل کلام کیا گیا، ''سیرۃ خاتم الانبیاءؑ'' میں حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جامعیت اور اختصار کے ساتھ چند صفحات کے اندر کافی شافی جواب دیا ہے۔

اسی طرح شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی صاحبؒ کے بڑے بھائی حضرت مولانا حبیب الرحمٰن صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے، جو دارالعلوم دیوبند کے صدر مہتمم تھے، ایک کتاب لکھی جس کا نام ہے ''دُنیا میں اسلام کیونکر پھیلا؟'' ہندوستان میں اسی نام سے چھپی تھی البتہ پاکستان میں ''اشاعتِ اسلام'' کے نام سے چھپتی ہے، یہ بڑی مفصل کتاب ہے اور اس میں انہوں نے واقعات اور تاریخِ اسلام کے حوالے سے دِکھایا ہے کہ اسلام طاقت کے زور سے نہیں بلکہ مسلمانوں کے اعلیٰ کردار اور اپنی حقانیت کی وجہ سے پھیلا ہے۔

تیسری کتاب شیخ الادب حضرت مولانا اعزاز علی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی ہے، یہ الحمدللہ ''ادارۃ المعارف کراچی'' سے چھپ گئی ہے، اس کتاب کا نام ہے ''دُنیا کو اسلام سے کس کس طرح روکا گیا؟'' یعنی کافر طاقتوں نے لوگوں کو زبردستی اسلام سے روکنے کے لئے کیسے کیسے مظالم کئے ہیں، یہ کتاب درحقیقت مستشرقین کے سوال کا الزامی جواب ہے کہ تم تو کہتے ہو کہ اسلام زبردستی پھیلایا گیا ہے، حالانکہ معاملہ برعکس ہے کہ اسلام سے لوگوں کو زبردستی روکا گیا اور اس کے لئے ان پر انتہائی درجے کا تشدّد اور مظالم کئے گئے، مگر اس کے باوجود اسلام پھیلتا چلا گیا۔

الحمدللہ اِن بزرگوں نے اِس موضوع پر بڑا کافی اور شافی کلام فرمایا ہے، اُسے مطالعے میں رکھنا چاہئے۔

قولہ: ''وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ ......الخ'' (ص:۳۷ سطر:۱۶)

یہ دو جملے حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے روایت کئے ہیں، فاروقِ اعظمؓ کا جو مکالمہ حضرت صدیق اکبرؓ سے ہوا تھا اس میں یہ جملے فاروقِ اعظمؓ نے روایت نہیں کئے کہ بظاہر ان کو یاد نہیں رہے تھے، اگر یاد ہوتے تو وہ اِشکال پیش نہ آتا جو انہوں نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کے سامنے پیش کیا تھا، تفصیل پیچھے آچکی ہے۔

باب الدليل علىٰ صحة إسلام من حضره الموت .... الخ

۱۳۱ -"حَدَّثَنِیْ حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى التُّجِيْبِیُّ...... (الیٰ قوله)......أَخْبَرَنِیْ سَعِيْدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ،عَنْ أَبِيْهِ ،قَالَ: لَمَّا حَضَرَتْ أَبَا طَالِبٍ الْوَفَاةُ ،جَاءَ هُ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَوَجَدَ عِنْدَهُ أَبَا جَهْلٍ ، وَعَبْدَ اللّٰهِ بْنَ أَبِیْ أُمَيَّةَ بْنِ الْمُغِيْرَةِ ،فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : يَا عَمِّ ! قُلْ لاَ إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ ، كَلِمَةً أَشْهَدُ لَکَ بِهَا عِنْدَ اللّٰهِ . فَقَالَ أَبُوْ جَهْلٍ ،وَعَبْدُ اللّٰهِ بْنُ أَبِیْ أُمَيَّةَ :يَا أَبَا طَالِبٍ ! أَتَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ؟ فَلَمْ يَزَلْ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعْرِضُهَا عَلَيْهِ ،وَيُعِيْدُ لَهُ تِلْکَ الْمَقَالَةَ ،حَتّٰى قَالَ أَبُوْ طَالِبٍ آخِرَ مَا كَلَّمَهُمْ :هُوَ عَلٰى مِلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ. وَأَبَى أَنْ يَقُوْلَ لاَ إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ.

فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :أَمَا وَاللّٰهِ ،لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَکَ مَا لَمْ أُنْهَ عَنْکَ .فَأَنْزَلَ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ: مَا كَانَ لِلنَّبِیِّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْ يَّسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ وَلَوْ كَانُوْا أُولِیْ قُرْبٰى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيْمِ . وَأَنْزَلَ اللّٰهُ تَعَالٰى فِیْ أَبِیْ طَالِبٍ، فَقَالَ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :إِنَّکَ لاَ تَهْدِیْ مَنْ أَحْبَبْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِیْ مَنْ يَّشَاءُ ج وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِيْنَ ."

(ص:۴۰ سطر:۱ تا ۶)

قوله : "الْمُسَيَّبِ" (ص:۴۰ سطر:۱) بفتح الياء المثناة وكسرها، والفتح أشهر۔[1]
ابوطالب کی وفات کے وقت یہ کافر تھے، شاید یہ اُس مجلس میں موجود تھے جہاں حدیثِ باب کا واقعہ پیش آیا۔ پھر مسلمان ہوجانے کے بعد اسے روایت کیا، کما فی فتح الملهم۔

قوله: "لَمَّا حَضَرَتْ أَبَا طَالِبٍ الْوَفَاةُ" (ص:۴۰ سطر:۱)

یعنی جب موت کا وقت قریب ہوگیا لیکن نزعِ رُوح شروع ہونے سے پہلے کا وقت مراد ہے، کیونکہ حالتِ غرغرہ میں آدمی نہ تو صحیح طریقہ سے بات کرسکتا ہے نہ سمجھ سکتا ہے، نیز

---

(۱) شرح النووی ج:۱ ص:۴۰۔ رف

حالتِ غرغرہ میں اگر کوئی ایمان لائے تو وہ قبول بھی نہیں ہوتا۔[1]

قولہ: "جَاءَ هُ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.... الخ" (ص:۴۰ سطر:۱)

عبدالمطلب نے ابوطالب کو وصیت کی تھی کہ اپنے اِس بھتیجے کو اپنے پاس رکھنا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اَعمام اسلام آنے کے وقت چار تھے: ۱-ابوطالب، ۲-ابولہب، ۳-حمزہ، ۴-عباس۔ حمزہ اور عباس مشرف بہ اسلام ہوگئے اور ابوطالب و ابولہب محروم رہے۔[2]

اور عمِّ شقیقی یعنی حقیقی چچا ابوطالب ہی تھے، اِسی لئے اُن کو وصیت کی تھی، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوطالب کی پرورِش میں لڑکپن اور جوانی کا زمانہ گزارا، یہاں تک کہ جب اسلام آیا تو دُشمنوں کے مقابلہ میں ابوطالب نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا کھل کر ساتھ دیا، آپ کی حفاظت میں کوئی دقیقہ نہ چھوڑا، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خاطر دُشمنوں کے سوشل بائیکاٹ (مقاطعہ) کو بھی بخوشی برداشت کیا۔ حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں سب سے پہلے نعت کہنے والے بھی ابوطالب تھے، اُن کے اشعار کو دیکھ کر یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو برحق اور سچا سمجھتے تھے،[3] یعنی ابوطالب کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حقانیت کی تصدیقِ منطقی یعنی جاننا تو حاصل تھا، لیکن تصدیقِ لغوی وشرعی یعنی جان کر مان لینا، یہ حاصل نہ تھا، اور ایمان کا مدار اسی پر ہے۔

قولہ: "يَا عَمِّ!" (ص:۴۰ سطر:۲)

یاء، متکلم کی محذوف ہے، جو نداء کے وقت حذف کردی جاتی ہے۔

قولہ: "أَتَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ؟" (ص:۴۰ سطر:۳)

نفسیاتی حربے کے طور پر اِن دونوں نے ابوطالب کو یاد دلایا کہ تم اپنے آباء کی ملت اور دین سے اِعراض نہ کرو۔

قولہ: "يَعْرِضُهَا عَلَيْهِ" (ص:۴۰ سطر:۳) اِس کلمہ کو ابوطالب پر پیش کرتے رہے۔

قولہ: "آخِرَ مَا كَلَّمَهُمْ .... الخ" (ص:۴۰ سطر:۳)

"آخر" یہ مفعول فیہ ہونے کی بناء پر منصوب ہے، أی فی آخر ما کلمھم.

---

(۱) ردّ المحتار ج:۴ ص:۲۳۰۔

(۲) فتح الباری ج:۷ ص:۱۹۶، کتاب مناقب الأنصار، باب قصة أبی طالب.

(۳) ملاحظہ فرمائیے: الاصابة فی تمییز الصحابة ج:۴ ص:۱۱۶، القسم الرابع، ترجمة أبی طالب.

اِس حدیث سے معلوم ہوا کہ ما عُلِمَ من الدِّین ضرورۃً کا صرف یقین یعنی تصدیقِ منطقی کافی نہیں بلکہ تصدیقِ لغوی ضروری ہے۔ دوسرے یہ معلوم ہوا کہ شہادتین کے بغیر ایمان معتبر نہیں ہوتا، اگرچہ تصدیقِ شرعی بھی حاصل ہوجائے، کیونکہ اقرار باللسان مع الامکان بوقتِ مطالبہ ضروری ہے، اس کی تفصیل درسِ مسلم میں کتاب الایمان کے پانچ اُصولی مسائل میں سے المسئلة الأُولیٰ کے تحت عنوان ''ایمان کے لئے اقرار باللسان کس حد تک شرط ہے'' میں آچکی ہے۔ ابوطالب کے ایمان میں دو چیزوں کی کمی تھی، تصدیقِ لغوی کی، اور اقرار باللسان کی۔

قولہ: ''هُوَ عَلٰى مِلَّةِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ'' (ص:۴۰ سطر:۳)

اِس حدیث سے ایک ادب معلوم ہوا، وہ یہ کہ بظاہر ابوطالب نے ''أنا علٰی ملّة عبدالمطلّب'' کہا ہوگا، لیکن راوی نے ''أنا'' کے بجائے ''هو'' کہا۔ وجہ یہ ہے کہ ''أنا علٰی ملّة عبدالمطلّب'' کلمۂ کفر ہے، اگر راوی اس کو ذکر کرتے تو اگرچہ ''نقلِ کفر کفر نباشد'' کے تحت یہ کفر تو نہ ہوتا لیکن راوی نے ''أنا'' کو ''هُوَ'' سے بدل دیا، تاکہ اپنی طرف کفر کی نسبت کا وہم بھی کسی کو پیدا نہ ہو، چنانچہ ادب یہ ہے کہ متکلم اگر اپنی طرف کسی بُری چیز کی نسبت کرے تو ناقل کو چاہئے کہ اُسے صیغۂ متکلم کے ساتھ نقل نہ کرے تاکہ اپنی طرف بُری چیز کی نسبت کا شائبہ تک نہ ہو۔[1] اس ادب پر عربی، اُردو، انگلش ہر زبان میں عمل کیا جاتا ہے۔

قولہ: ''مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا أَنْ يَّسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ'' (ص:۴۰ سطر:۴)

بظاہر اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آیت ابوطالب کے انتقال کے وقت نازل ہوئی، حالانکہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ آیت ہجرت کے بعد نازل ہوئی، بعض کے نزدیک اُس وقت جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم مقامِ ''أبواء'' میں اپنی والدہ کی قبر پر ان کے لئے استغفار کرنے لگے، ایک قول یہ ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ نے اپنے مشرک والدین کے بارے میں استغفار کی اجازت چاہی تو اُس وقت یہ آیت نازل ہوئی۔[2] لیکن ایک آیت کے نزول کے کئی اسباب ہوسکتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگرچہ یہ آیت ہجرت کے بعد نازل ہوئی ہے، تاہم کہا جاسکتا ہے کہ اس کا سبب ابوطالب کا واقعہ بھی ہے، اور والدہ کے لئے استغفار کرنے کا واقعہ بھی ہے، اور بعض صحابہ کرام کا اجازت طلب کرنا بھی۔

---

(۱) الدیباج ج:۱ ص:۱۵۶۔

(۲) ملاحظہ فرمایئے: رُوح المعانی ج:۱۱ ص:۳۲، ومعارف القرآن ج:۴ ص:۴۷۱۔

قوله: "اِنَّکَ لَا تَهْدِیْ مَنْ أَحْبَبْتَ وَلٰکِنَّ اللّٰہَ یَهْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ"

(ص:۴۰ سطر:۵)

یہاں اراءة الطریق یا ایصال الی المطلوب یعنی ہدایت کے دونوں معنی مراد ہوسکتے ہیں۔

۱۳۲ - " حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِیْمَ ،وَعَبْدُ بْنُ حُمَیْدٍ، قَالاَ :انا عَبْدُالرَّزَّاقِ قَالَ: انا مَعْمَرٌ ،ح وَحَدَّثَنَا حَسَنٌ الْحُلْوَانِیُّ، وَعَبْدُ بْنُ حُمَیْدٍ، قَالاَ: ثَنَا یَعْقُوْبُ، (وَهُوَ ابْنُ إِبْرَاهِیْمَ بْنِ سَعْدٍ) قَالَ: حَدَّثَنِیْ أَبِیْ عَنْ صَالِحٍ .کِلاَهُمَا عَنِ الزُّهْرِیِّ بِهٰذَا الإِسْنَادِ مِثْلَهُ .غَیْرَأَنَّ حَدِیْثَ صَالِحٍ انْتَهَی عِنْدَ قَوْلِهِ: فَأَنْزَلَ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ فِیْهِ، وَلَمْ یَذْکُرِ الآیَتَیْنِ. وَقَالَ فِیْ حَدِیْثِهِ :وَیَعُوْدَانِ فِیْ تِلْکَ الْمَقَالَةِ. وَفِیْ حَدِیْثِ مَعْمَرٍ مَکَانَ هٰذِهِ الْکَلِمَةِ: فَلَمْ یَزَالاَ بِهِ. " (ص:۴۰ سطر:۶،۷)

قوله: "غَیْرَأَنَّ حَدِیْثَ صَالِحٍ انْتَهَی عِنْدَ قَوْلِهِ .... الخ" (ص:۴۰ سطر:۷)

صالح کی روایت معمر کی روایت سے دو اعتبار سے مختلف ہے:-

۱- ان کی روایت "فأنزل اللّٰہ فیه" پر ختم ہوجاتی ہے، جبکہ معمر نے وہ آیات بھی ذکر کی ہیں۔

۲- ان کی روایت میں "وَیَعُوْدَانِ بِتِلْکَ المقالة" کے الفاظ ہیں، معمر کی روایت میں "المقالة" کے بجائے "الکلمة" کا لفظ اور "فلم یزالا به" کے الفاظ ہیں۔

۱۳۴ - "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمِ بْنِ مَیْمُوْنٍ ......(الٰی قوله)...... عَنْ أَبِیْ هُرَیْرَةَ ،قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ لِعَمِّهِ، قُلْ: لاَ إِلٰهَ إِلَّا اللّٰہُ ،أَشْهَدُ لَکَ بِهَا یَوْمَ الْقِیَامَةِ. قَالَ: لَوْلاَ أَنْ تُعَیِّرَنِیْ قُرَیْشٌ، یَقُوْلُوْنَ :إِنَّمَا حَمَلَهُ عَلٰی ذٰلِکَ الْجَزَعُ ،لَأَقْرَرْتُ بِهَا عَیْنَکَ .فَأَنْزَلَ اللّٰہُ: اِنَّکَ لَا تَهْدِیْ مَنْ أَحْبَبْتَ وَلٰکِنَّ اللّٰہَ یَهْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ ." (ص:۴۰ سطر:۹ تا ۱۱)

قوله: "لَوْلاَ أَنْ تُعَیِّرَنِیْ قُرَیْشٌ" (ص:۴۰ سطر:۱۰،۱۱)

ای لو لا مخافةُ اَنْ تعیّرنی قریش ۔یعنی اگر یہ خوف نہ ہوتا کہ قریش مجھے عار دلائیں گے کہ اُسے دین بدلنے پر موت کے خوف نے آمادہ کیا ہے تو میں ضرور تیری آنکھیں ٹھنڈی کردیتا، یعنی کلمۂ اسلام پڑھ کر آپ کو خوش کردیتا۔

قوله: "لَأَقْرَرْتُ بِهَا عَیْنَکَ" (ص:۴۰ سطر:۱۱)

تجھے ضرور اُس کلمہ سے خوش کردیتا۔ خوشی کے لئے "آنکھوں کی ٹھنڈک" کو استعمال کیا۔

وجہ یہ ہے کہ عرب میں گرمی زیادہ ہوتی تھی، اس لئے وہاں عُرف یہ تھا کہ پسندیدہ حالت کو ٹھنڈک سے تعبیر کرتے تھے۔[1] بخلاف ایران کے کہ وہاں پسندیدہ حالت کو گرمی سے تعبیر کرتے ہیں کیونکہ ایران کا علاقہ ٹھنڈا ہے۔

اس لئے میں کہا کرتا ہوں کہ موسم کا اثر زبان پر بھی پڑتا ہے، یورپ میں بھی اکثر سردی رہتی ہے، وہ لوگ گرمی کو ترستے ہیں، اسی لئے وہ اپنے اَشعار میں جب موسم کی تعریف کرتے ہیں تو کہتے کہ آسمان صاف ہے، سورج نکلا ہوا ہے، دُھوپ خوب چمک رہی ہے، وغیرہ وغیرہ۔ حالانکہ ہمارے ہاں ٹھنڈک کو پسند کیا جاتا ہے اور موسم کی تعریف یوں کی جاتی ہے کہ: ''موسم خنک ہے، بارش ہو رہی ہے، بادل چھائے ہوئے ہیں'' وغیرہ وغیرہ۔ معلوم ہوا کہ زبان پر بھی موسم کے اثرات پڑتے ہیں۔

فائدہ:- حدیثِ ابی طالب سے جھمیة اور مُرجئة کا ردّ ہوا، جھمیة کے نزدیک صرف تصدیقِ منطقی کافی ہے، جبکہ عام مرجئة کے نزدیک اگرچہ تصدیقِ لغوی ضروری ہے لیکن اقرار باللسان ضروری نہیں، تو اِس واقعہ سے دونوں کا ردّ ہوا کہ باوجودیکہ ابوطالب کو تصدیقِ منطقی حاصل تھی لیکن تصدیقِ لغوی اور اقرار باللسان نہ ہونے کی وجہ سے اُسے کافر قرار دیا گیا۔[2]

باب الدليل علىٰ من مات على التوحيد دخل الجنة

(ص:۴۱)

۱۳۵-''حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِىْ شَيْبَةَ ......(الٰى قوله)...... عَنْ عُثْمَانَ، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : مَنْ مَاتَ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لاَ إِلٰهَ إِلاَّ اللّٰهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ.''

(ص:۴۱ سطر:۱،۲)

چونکہ اس باب میں آنے والی حدیث جھمیة کی دلیل بن سکتی تھی اس لئے امام مسلمؒ نے

---

(۱) وفى اكمال اكمال المعلم (ج:۱ ص:۱۱۲):''ومعنى أقر الله عينهُ، أى بلغه أمله قالهُ ثعلب وقال الأصمعى هو من القرّ والمعنى أبرد الله دمعتهُ لأن دمعة الفرح باردة وقال ابن الأخضر هو منه لأن المعنى أبرد الله عينهُ لأن الحزين يبكى فتسخن عينهُ وغيرهُ لا يبكى فتبقى عينهُ باردة.'' وكذا فى شرح النووى ج:۱ ص:۴۱.

(۲) ان دونوں فرقوں کے مذاہب کا بیان اور ان کے دلائل اور ان کے جوابات پیچھے گزر چکے ہیں۔ نیز ملاحظہ فرمایئے: اكمال اكمال المعلم تحت هذا الحديث ج:۱ ص:۱۱۳،۱۱۴۔

پہلے ان کے مذہب کی تردید کے لئے حدیثِ ابی طالب نقل کی تا کہ معلوم ہوجائے کہ اگلی حدیث کے اندر "وهو يعلم" اپنے ظاہری معنیٰ میں نہیں بلکہ اِس میں "يَعلم" سے مراد "يُؤمِنُ" ہے۔[۱]

قوله: "وَهُوَ يَعْلَمُ" (ص:۴۱ سطر:۲)

یہ حدیث جهمية کی دلیل ہے، کیونکہ اُن کے نزدیک ایمان صرف "معرفت" یعنی یقین کا نام ہے۔

اِس کا جواب یہ ہے کہ یہاں "يعلم" سے مراد یقین کر کے ماننا ہے، یعنی تصدیقِ شرعی مراد ہے، صرف تصدیقِ منطقی مراد نہیں، قرینہ یہ ہے کہ ابوطالب کا ایمان معتبر نہیں، حالانکہ علم یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حقانیت کا یقین اُسے بھی حاصل تھا۔

اِس حدیث سے مرجئة بھی استدلال کرتے ہیں کیونکہ اُن کے نزدیک نجاتِ کلّی کے لئے صرف "تصدیق" کافی ہے، اِقرار و اعمال ضروری نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اِس حدیث سے آگے اور پیچھے کی احادیث میں شہادتین کا ذکر صراحۃً موجود ہے، اس لئے اقرار باللسان بھی ضروری ہے، اور یہاں لفظ "يعلم" میں وہ تأویل ناگزیر ہے جو اُوپر بیان کی گئی، یعنی "يعلَمُ" سے مراد "يُؤمِن" ہے۔

قوله: "لَا إِلٰـهَ إِلَّا اللّٰهُ" (ص:۴۱ سطر:۲) اس سے مراد پورا کلمۂ طیبہ ہے۔

قوله: "دَخَلَ الْجَنَّةَ" (ص:۴۱ سطر:۲)

اگر اعمال اچھے ہوں تو دخول اَوّلی ہوگا، اور اچھے نہ ہوں اور اللہ تعالیٰ نے وہ معاف بھی نہ کئے تو سزا بھگتنے کے بعد دُخولِ جنت ہوگا،[۲] البتہ دُخول ضرور ہوگا، مخلّد فی النّار نہ ہوگا۔[۳]

۱۳۷ - " حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ النَّضْرِ بْنِ أَبِيْ النَّضْرِ......(الٰی قوله)......عَنْ أَبِيْ هُـرَيْـرَةَ ،قَالَ : كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْ مَسِيْرٍ ، قَالَ: فَنَفِدَتْ أَزْوَادُ الْـقَـوْمِ. قَـالَ: حَتّٰى هَمَّ بِنَحْرِ بَعْضِ حَمَائِلِهِمْ .قَالَ : فَقَالَ عُمَرُ: يَا رَسُوْلَ

---

(۱) المفهم ج:۱ ص:۱۹۷ والمعلم بفوائدِ مسلم ج:۱ ص:۱۹۴۔

(۲) المعلم ج:۱ ص:۱۹۴، دخل الـجـنة أى دخـلـها بعد مجازاتهٖ بالعذاب، وهذا لا بُدّ من تأويلهٖ لما جاء فى ظواهر كثيرة من عذاب بعض العصاة.

(۳) فى شرح النووى ج:۱ ص:۴۱، فيكون المراد باستحقاق الجنة ما قدمناه من إجماع أهل السنة أنّه لا بُدّ من دُخولها امّا معجـلًا معافًى وامّا مؤخرًا بعد عقابهٖ.

اللّٰہِ! لَوْ جَمَعْتَ مَا بَقِيَ مِنْ أَزْوَادِ الْقَوْمِ فَدَعَوْتَ اللّٰهَ عَلَيْهَا. قَالَ: فَفَعَلَ. قَالَ: فَجَاءَ ذُو الْبُرِّ بِبُرِّهِ، وَذُو التَّمْرِ بِتَمْرِهِ. قَالَ (وَقَالَ مُجَاهِدٌ: وَذُو النَّوَاةِ بِنَوَاهُ) قُلْتُ: وَمَا كَانُوْا يَصْنَعُوْنَ بِالنَّوَاةِ؟ قَالَ: كَانُوْا يَمُصُّوْنَهُ وَيَشْرَبُوْنَ عَلَيْهِ الْمَاءَ. قَالَ: فَدَعَا عَلَيْهَا قَالَ: حَتّٰى مَلَأَ الْقَوْمُ أَزْوِدَتَهُمْ. قَالَ: فَقَالَ عِنْدَ ذٰلِكَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ، لَا يَلْقَى اللّٰهَ بِهِمَا عَبْدٌ غَيْرَ شَاكٍّ فِيْهِمَا إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ." (ص:۴۲ سطر:۱ تا ۴)

قوله: "فِيْ مَسِيْرٍ" (ص:۴۲ سطر:۲)

یعنی ایک سفر میں۔ اگلی روایت میں صراحت آرہی ہے کہ یہ غزوۂ تبوک کا واقعہ ہے۔

قوله: "فَنَفِدَتْ أَزْوَادُ الْقَوْمِ" (ص:۴۲ سطر:۲)

قوم کے کھانے پینے کا سامان ختم ہوگیا۔ "أَزْوَاد" زاد کی جمع ہے بمعنی توشہ۔[۱]

قوله: "حَتّٰى هَمَّ" (ص:۴۲ سطر:۲) "هَمَّ" کا درجہ عزم سے کم ہے، اور بعض دفعہ ارادہ سے بھی اس کا درجہ کم ہوتا ہے، جیسے: "وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا"[۲] میں "هَمَّ" کا درجہ ارادہ سے بھی کم ہے۔[۳]

قوله: "حَمَائِلِهِمْ" (ص:۴۲ سطر:۲) "حمائل" حَمُوْلَةٌ کی جمع ہے، بار برداری کے جانور۔ بعض نسخوں میں "جمائلهم" ہے، اور جمائل جمع ہے جِمالةٌ کی، اور وہ جمع ہے جَمَل کی، جیسے "حجارة" جمع ہے "حَجَر" کی۔ اور جمل کے معنی ہیں اُونٹ۔

سوال ہوسکتا ہے کہ اگر سفرِ تبوک جیسے پُرمشقت سفر میں جانوروں کو ذبح کردیا جاتا تو انتہائی سخت مشقت لاحق ہوجاتی بلکہ جانوں کا خطرہ بھی لاحق ہوجاتا، کیونکہ پیدل سفر کرنا پڑتا، ظاہر ہے کہ ایسا عزم کرنا تو صحیح نہیں ہے جس سے خود کو اور دوسرے لوگوں کو سخت مشقت اور جان کا خطرہ لاحق ہوجائے۔

جواب یہ ہے کہ اگر جانور ذبح نہ کرتے تو بھوک سے فی الفور موت کا خطرہ تھا، کیونکہ زادِ راہ تو ختم ہوچکا تھا، اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے أهون البليتين کو اختیار فرمایا، دیکھئے!

---

(۱) لسان العرب ج:٦ ص:۱۰۹۔

(۲) یوسف آیت:۲۴۔

(۳) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: مرقاة ج:۱ ص:۲۴۰ کتاب الایمان، باب في الوسوسة.

ایک مصیبت یہاں یہ سامنے تھی کہ ذبح کرنے کی وجہ سے جانوروں اور سواریوں کی کمی ہوتی، اور دوسری مصیبت یہ کہ ذبح نہ کرنے سے انسانوں کی فی الفور موت واقع ہوجاتی، اب ظاہر ہے کہ دوسری مصیبت اشد ہے پہلی کے مقابلے میں، اس لئے پہلے بلیّہ کو اختیار کیا گیا۔ "أھون البلیتین" کو اختیار کرنے کا قاعدہ مجمع علیھا ہے۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ کشتی میں آگ لگ گئی تو علماء نے لکھا ہے کہ اس وقت آگ سے جان بچانے کے لئے سمندر میں کودنا خودکشی نہیں ہے، کیونکہ سمندر میں جان بچنے کا کچھ نہ کچھ اِمکان تو موجود ہے، لیکن کشتی کی بھری آگ میں اس کا اِمکان نہیں ہے۔

قولہ: "لَوْ جَمَعْتَ" (ص:۴۲ سطر:۲)

اگر "لو" تمنّی کے لئے ہوتو جواب کی ضرورت نہیں، اور اگر "لو" شرطیہ ہوتو جواب محذوف ہے، مثلاً "لظھر برکتھا" أو "لکان خیرًا"۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر بڑوں کے سامنے چھوٹے باادب[۱] طریقہ سے کوئی مشورہ پیش کریں تو یہ ادب کے خلاف نہیں۔[۲] ہم نے اپنے بزرگوں کو دیکھا ہے کہ وہ اپنے چھوٹوں سے بھی مشورہ کرتے تھے۔ الحمدللہ! ہم بھی کرتے ہیں اور اپنے شاگردوں کو بھی اس کی ترغیب دیتے ہیں۔

قولہ: "قَالَ: فَفَعَلَ" (ص:۴۲ سطر:۲)

یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی تجویز کو قبول فرمالیا اور صحابہ کرامؓ کو اپنے اپنے توشے لانے کا حکم فرمایا۔

قولہ: "کَانُوْا یَمُصُّوْنَہٗ ... الخ" (ص:۴۲ سطر:۳)

وہ گٹھلیوں کو چوستے تھے اور اس پر پانی پیتے تھے، تاکہ دِل بہل جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ گٹھلیوں کے چبانے سے ان کے جو ذرّات نکلتے ہیں اُن کو نگل لیتے ہوں اور اس سے کچھ دِل بہلاتے ہوں۔

قولہ: "مَلَأَ الْقَوْمُ أَزْوِدَتَھُمْ" (ص:۴۲ سطر:۳)

أزودۃ یہ زاد بمعنی توشہ کی جمع ہے، یہاں مجاز ہے بایں طور کہ أزودۃ سے مراد ظروف الأزودۃ ہیں۔[۳]

---

(۱) وفی اکمال المعلم: "یترجح فی خطاب الکبراء أن یکون علیٰ ھذا النحو لو اذنت، لو فعلت لا بصیغۃ اِفعل.

(۲) شرح النووی ج:۱ ص:۴۲۔ (۳) اکمال المعلم ج:۱ ص:۲۵۶۔

قولہ: "فَقَالَ عِندَ ذٰلِکَ ... الخ" (ص:۴۲ سطر:۳)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں بھی شہادتین کا ذکر ذریعۂ دُخولِ جنت کے طور پر فرمایا، اس سے مرجئہ اور جہمیہ دونوں پر رَدّ ہوا جو اقرار باللسان کو مفید قرار نہیں دیتے۔ ان سب مذاہب کی تفصیل کتاب الایمان کے شروع میں اصولی مسائل میں آچکی ہے۔

۱۳۸ - "حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عُثْمَانَ...... (الٰی قوله)...... عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِيْ صَالِحٍ، عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ أَوْ عَنْ أَبِي سَعِيْدٍ (شَكَّ الْأَعْمَشُ) قَالَ: لَمَّا كَانَ غَزْوَةُ تَبُوْكَ، أَصَابَ النَّاسَ مَجَاعَةٌ، قَالُوْا: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! لَوْ أَذِنْتَ لَنَا فَنَحَرْنَا نَوَاضِحَنَا فَأَكَلْنَا وَادَّهَنَّا. فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: افْعَلُوْا. قَالَ: فَجَاءَ عُمَرُ فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! إِنْ فَعَلْتَ قَلَّ الظَّهْرُ، وَلٰكِنِ ادْعُهُمْ بِفَضْلِ أَزْوَادِهِمْ. ثُمَّ ادْعُ اللّٰهَ لَهُمْ عَلَيْهَا بِالْبَرَكَةِ، لَعَلَّ اللّٰهَ أَنْ يَّجْعَلَ فِيْ ذٰلِكَ. فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نَعَمْ. قَالَ: فَدَعَا بِنِطَعٍ فَبَسَطَهُ، ثُمَّ دَعَا بِفَضْلِ أَزْوَادِهِمْ. قَالَ: فَجَعَلَ الرَّجُلُ يَجِيْءُ بِكَفِّ ذُرَةٍ. قَالَ: وَيَجِيْءُ الْآخَرُ بِكَفِّ تَمْرٍ، قَالَ: وَيَجِيْءُ الْآخَرُ بِكِسْرَةٍ، حَتّٰى اجْتَمَعَ عَلَى النِّطَعِ مِنْ ذٰلِكَ شَيْءٌ يَسِيْرٌ، قَالَ فَدَعَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْهِ بِالْبَرَكَةِ. ثُمَّ قَالَ: خُذُوْا فِيْ أَوْعِيَتِكُمْ. قَالَ: فَأَخَذُوْا فِيْ أَوْعِيَتِهِمْ، حَتّٰى مَا تَرَكُوْا فِي الْعَسْكَرِ وِعَاءً إِلَّا مَلَؤُوْهُ، قَالَ: فَأَكَلُوْا حَتّٰى شَبِعُوْا. وَفَضِلَتْ فَضْلَةٌ، فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ، وَأَنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ، لَا يَلْقَى اللّٰهَ بِهِمَا عَبْدٌ، غَيْرَ شَاكٍّ، فَيُحْجَبَ عَنِ الْجَنَّةِ." (ص:۴۲ سطر:۴،۵ و ص:۴۳ سطر:۱ تا۴)

قولہ: "عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ أَوْ عَنْ أَبِي سَعِيْدٍ" (ص:۴۲ سطر:۵)

یہاں اعمش رحمہ اللہ کو شک ہو رہا ہے کہ ابوصالح، حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کر رہے ہیں یا حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ سے، لیکن اُوپر طلحۃ بن مصرّف کے طریق میں تصریح ہے کہ ابوصالح، حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کر رہے ہیں۔

قولہ: "غَزْوَةُ تَبُوْكَ" (ص:۴۲ سطر:۵)

غزوۂ تبوک مشکل ترین غزوات میں سے ہے، یہ سخت گرمی کے موسم میں پیش آیا، سفر لمبا تھا، درمیان میں طویل اور سخت وحشت ناک صحراء تھا۔

قولہ: "مَجَاعَةٌ" (ص:۴۲ سطر:۵) جوعِ شدید۔

قولہ: "نَوَاضِحَنَا" (ص:۴۲ سطر:۵)

نواضح یہ ناضح کی جمع ہے، وہ اُونٹنی جو پانی لادنے کے لئے استعمال ہوتی ہے۔(۱)

قولہ: "وَادَّهَنَّا" (ص:۴۲ سطر:۵)

عام طور سے اس کے معنی ہوتے ہیں چکنائی کی مالش کرنا، لیکن یہاں مراد ہے کہ چکنائی کو کھانے میں استعمال کیا۔(۲)

قولہ: "قَلَّ الظَّهْرُ" (ص:۴۳ سطر:۱) سواریاں کم ہوجائیں گی۔

"الظهر" جزء بول کر کل مراد لیا۔ حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ خاص مزاج تھا کہ اگر صحابہؓ کوئی بات مشورۃً کہتے اور وہ مصلحت کے خلاف نہ ہوتی تو قبول فرمالیتے تھے۔

قولہ: "لَعَلَّ اللّٰهَ أَنْ يَّجْعَلَ فِيْ ذٰلِكَ" (ص:۴۳ سطر:۱)

یہاں جعل بمعنیٰ خلق ہے، اور اس کا مفعول بہ محذوف ہے، أي: "يجعل في ذٰلك بركةً."

قولہ: "بِنَطَعٍ" (ص:۴۳ سطر:۲) چمڑے کا دسترخوان۔

"نطع" میں چار لغات ہیں:-

۱- نِطَع: بكسر النون وفتح الطاء.

۲- نِطْع: بكسر النون وسكون الطاء.

۳- نَطَع: بفتح النون والطاء.

۴- نَطْع بفتح النون وسكون الطاء.

لیکن پہلی لغت أفصح ہے۔(۳)

قولہ: "فَجَعَلَ الرَّجُلُ يَجِيْءُ" (ص:۴۳ سطر:۲)

جَعَلَ افعالِ شروع میں سے ہے اور افعالِ شروع کے لئے ضابطہ یہ ہے کہ اس کا

---

(۱) مجمع بحار الأنوار ج:۴ ص:۷۳۹۔

(۲) فتح الملهم ج:۱ ص:۵۷۸۔

(۳) اکمال اکمال المعلم ج:۱ ص:۱۱۷۔

ترجمہ اُردو میں "لگا" یا "لگے" کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ "لگا" مفرد کی صورت میں، اور "لگے" جمع کی صورت میں۔

قولہ: "بِكَفِّ ذُرَةٍ" (ص:۴۳ سطر:۲) ذُرة یہ جوار کی طرح کا غلّہ ہوتا ہے۔ ہندی زبان میں اسے "چینا" کہتے ہیں۔[1]

قولہ: "بِكِسْرَةٍ" (ص:۴۳ سطر:۲) روٹی وغیرہ کا ٹکڑا۔

قولہ: "فَضِلَت فَضْلَةٌ" (ص:۴۳ سطر:۳) پھر بھی تھوڑا سا بچ گیا۔ "فَضِلَتْ" میں ضاد کا کسرہ وفتحہ دونوں مستعمل ہیں، اور "فَضْلَةٌ" میں فاء مفتوح ہے۔

قولہ: "فَيُحْجَبَ عَنِ الْجَنَّةِ" (ص:۴۳ سطر:۴)

یعنی ایسا نہ ہوگا کہ شہادتین بھی ہوں اور دُخولِ جنت سے محرومی بھی ہو، یعنی دونوں چیزیں جمع نہ ہوں گی۔

۱۳۹ - "حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ رُشَيْدٍ...... (الٰی قولہ)...... عُبَادَةُ بْنُ الصَّامِتِ قَالَ، قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : مَنْ قَالَ أَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلٰهَ إِلاَّ اللّٰهُ وَحْدَهُ لاَ شَرِيْكَ لَهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُوْلُهُ، وَأَنَّ عِيسٰى عَبْدُ اللّٰهِ وَابْنُ أَمَتِهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلٰى مَرْيَمَ وَرُوْحٌ مِنْهُ، وَأَنَّ الْجَنَّةَ حَقٌّ، وَأَنَّ النَّارَ حَقٌّ، أَدْخَلَهُ اللّٰهُ مِنْ أَيِّ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ الثَّمَانِيَةِ شَاءَ." (ص:۴۳ سطر:۴ تا ۶)

قولہ: "حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ رُشَيْدٍ .... الخ" (ص:۴۳ سطر:۴) "رُشید" بضم الراء وفتح الشین۔

اِن احادیث سے جهمية اور مرجئة کا ردّ ہو رہا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اقرار باللسان دخولِ جنت کا ایک ذریعہ ہے۔

سوال:- کیا اقرار باللسان میں اِن چیزوں کا اقرار بھی ضروری ہے، یعنی الجنّة حق، والنّار حق، وان عیسٰی عبداللہ وابن أمَتِه، وَكَلِمَتُهُ ألقاها الٰی مریم ورُوح منه - اِن چیزوں کا اقرار ضروری ہے یا نہیں؟

جواب:- اِس میں تفصیل ہے، وہ یہ کہ عام حالات میں تو اِن چیزوں کا اقرار شرط

---

(۱) فتح الملهم ج:۱ ص:۵۷۹۔

ایمان نہیں، البتہ اگر عیسائی مسلمان ہوگا تو اسے "ان عیسیٰ عبداللہ" کا اقرار کرنا ہوگا، اسی طرح جو یہودی حضرت عزیرؑ کو ابن اللہ مانتا تھا، اُس کو ربوبیتِ عزیرؑ سے براءت ظاہر کرنی ہوگی۔ اور بت پرستوں کو بتوں سے۔

قولہ: "وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا" (ص:۴۳ سطر:۵)

حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے مہد میں کلام کیا تھا، اِس وجہ سے مبالغۃً خود انہیں "کلمة" کہا گیا، جیسے: زید عدل۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو کلمہ کہنے کی دوسری وجہ[1] یہ ہوسکتی ہے کہ اُن کی ولادت خلافِ عادت کلمۂ کُنْ سے ہوئی، اگرچہ دوسرے انسان بھی کلمۂ کُنْ سے پیدا ہوتے ہیں، مگر اسبابِ عادیہ کے واسطے سے پیدا ہوتے ہیں، بخلاف حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے کہ ان کی ولادت اسبابِ عادیہ سے ماوراء ہوئی۔

قولہ: "وَرُوحٌ مِنْهُ" (ص:۴۳ سطر:۵)

یہاں "مِنْ" تبعیض کا نہیں ہے،[2] ورنہ شرک ہوجائے گا، بلکہ یہ "مِنْ" ابتدائیہ ہے، یعنی یہ رُوح، اللہ جل شانہ کی طرف سے آئی ہے۔ یا "مِنْ" سببیہ ہے کہ یہ رُوح اللہ تعالیٰ کے ارادہ کی وجہ سے آئی ہے۔ اگرچہ ہر رُوح خواہ بواسطۂ اسبابِ عادیہ کے آئے من جانب اللہ ہی آتی ہے، اور اللہ تعالیٰ ہی کے ارادے سے آتی ہے، مگر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی خصوصیت یہ ہے کہ ان کی رُوح بغیر سببِ عادی کے آئی، اس خصوصیت کو ظاہر کرنے کے لئے ان کو "رُوحٌ مِنْه" فرمایا گیا۔[3]

قولہ: "أَدْخَلَهُ اللّٰهُ" (ص:۴۳ سطر:۶)

اگر اعمالِ صالحہ بھی ہیں یعنی مؤمنِ کامل ہے، تو جنت میں دُخولِ اَوّلی ہوگا، اور اگر مؤمنِ عاصی ہے، اور اللہ تعالیٰ نے بخشش فرمادی تب بھی دُخولِ اَوّلی ہوگا، اور بخشش نہ فرمائی تب بھی سزا بھگتنے کے بعد ایمان کی وجہ سے مآلِ کار دُخولِ جنت تو ضرور ہوگا۔

۱۴۰ - "حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الدَّوْرَقِيُّ...... (الٰی قولہ)...... عَنْ عُمَيْرِ بْنِ هَانِئٍ، فِي هَذَا الإِسْنَادِ بِمِثْلِهِ. غَيْرَ أَنَّهُ قَالَ : أَدْخَلَهُ اللّٰهُ الْجَنَّةَ عَلٰى مَا

---

(۱) الدیباج ج:۱ ص:۱۵۹۔

(۲) فتح الملھم ج:۱ ص:۵۸۱۔

(۳) شرح النووی ج:۱ ص:۴۳، والمفھم ج:۱ ص:۲۰۱۔

كَانَ مِنْ عَمَلٍ . وَلَمْ يَذْكُرْ مِنْ أَيِّ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ الثَّمَانِيَةِ شَاءَ ." (ص:۴۳ سطر:۶،۷)

قوله: "عَلٰى مَا كَانَ مِنْ عَمَلٍ" (ص:۴۳ سطر:۶،۷)

اِس جملے کے تین مطلب ہوسکتے ہیں۔ ۱-علٰی بمعنیٰ مع کے ہو، أی مع ما کان من عمل ۔ اس صورت میں مطلب ہوگا کہ ان کا عمل اچھا ہو یا بُرا ہر حال میں جنت میں جائیں گے، یعنی اگر اچھا ہوگا تو دُخولِ اوّلی نصیب ہوگا، ورنہ اللہ تعالٰی نے گناہ معاف نہ فرمائے تو سزا بھگتنے کے بعد جنت میں دُخول ہوگا۔

۲-علٰی سببیہ ہو تو اِس صورت میں معنٰی یہ ہوں گے کہ اس کو جنت میں داخل کیا جائے گا، بسبب اُن اعمالِ صالحہ کے جو وہ کرتا تھا۔ ۳-کا تیسرا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ اس کے اعمال میں جس عمل کا غلبہ ہوگا اُس کی وجہ سے اُسی کے مطابق اس کا اکرام ہوگا،[1] مثلاً: اگر روزوں کا غلبہ ہے تو دُخولِ جنت باب الریّان سے ہوگا، وغیرہ۔

۱۴۱- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ ......(الٰی قوله)......عَنِ ابْنِ مُحَيْرِيْزٍ، عَنِ الصُّنَابِحِيِّ، عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، أَنَّهُ قَالَ دَخَلْتُ عَلَيْهِ وَهُوَ فِي الْمَوْتِ، فَبَكَيْتُ. فَقَالَ: مَهْلاً لِمَ تَبْكِيْ ؟فَوَاللّٰهِ، لَئِنِ اسْتُشْهِدْتُ لَأَشْهَدَنَّ لَکَ ، وَلَئِنْ شُفِّعْتُ لَأَشْفَعَنَّ لَکَ، وَلَئِنِ اسْتَطَعْتُ لَأَنْفَعَنَّکَ، ثُمَّ قَالَ: وَاللّٰهِ، مَا مِنْ حَدِيْثٍ سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَكُمْ فِيْهِ خَيْرٌ إِلَّا حَدَّثْتُكُمُوْهُ. إِلَّا حَدِيْثًا وَاحِدًا، وَسَوْفَ أُحَدِّثُكُمُوْهُ الْيَوْمَ ،وَقَدْ أُحِيْطَ بِنَفْسِيْ. سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: مَنْ شَهِدَ أَنْ لاَ إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ ،وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللّٰهِ حَرَّمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ النَّارَ." (ص:۴۳ سطر:۷تا۹)

قوله : "قَالَ دَخَلْتُ " (ص:۴۳ سطر:۷) یہ صُنابحی کہہ رہے ہیں کہ میں عبادۃ بن الصامت کے پاس داخل ہوا۔

قوله: "وَلَئِنْ شُفِّعْتُ" (ص:۴۳ سطر:۸)

معلوم ہوا کہ غیر انبیاء کے لئے بھی سفارش کا امکان ہے، بلکہ دوسری روایات میں شفاعت کی تصریح موجود ہے، مثلاً حافظِ قرآن کا اپنے گھر کے لوگوں کے لئے، اور جو بچہ

---

(۱) فتح الملهم ج:۱ ص:۵۸۱،۵۸۲۔

طفولیت میں مرگیا ہو اُس کا اپنے والدین کے لئے شفاعت کرنا احادیث سے ثابت ہے۔

قولہ: "لَأَنْفَعَنَّکَ" (ص:۴۳ سطر:۸)

معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ چاہیں تو اَموات سے بھی اَحیاء کو فائدہ پہنچا سکتے ہیں، یعنی عقلاً و شرعاً اِمکان ہے، اس سے معلوم ہوا کہ جب اِمکان ہے تو یہ کہنا جائز ہے کہ یا اللہ! مجھے اس بزرگ (میّت کی برکات) سے فائدہ عطا فرمادے۔ قبور پر برکت حاصل کرنے کے لئے جانا ہمارے بزرگوں سے ثابت ہے، معطی تو اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ اللہ تعالیٰ دوا سے، پتھر سے، شربت سے، فائدہ پہنچا سکتا ہے تو کیا وہ قادرِ مطلق کسی اللہ والے بزرگ کے ذریعہ فائدہ نہیں پہنچا سکتا؟!

مگر بہرحال یہ لازم ہے کہ معطی حقیقی صرف اور صرف اللہ تعالیٰ ہی کو جانے اور مانے۔

قولہ: "وَقَدْ أُحِيطَ بِنَفْسِيْ" (ص:۴۳ سطر:۹)

یعنی موت نے میری جان کا اِحاطہ کرلیا ہے، یعنی اب موت کا وقت بالکل قریب ہے۔

اب تک یہ حدیث نہیں سنائی تھی، کسی خاص مصلحت کی وجہ سے، (غالبًا وہ مصلحت یہ تھی کہ اس حدیث میں جو بشارت دی گئی ہے، لوگ اس کے محض ظاہری معنی پر مطمئن ہوکر عمل سے غافل نہ ہوجائیں) لیکن اب سنا رہا ہوں تا کہ "بَلِّغوا عنی ولو اٰیة" پر عمل ہوجائے اور کتمانِ علم لازم نہ آئے۔

قولہ: "حَرَّمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ النَّار" (ص:۴۳ سطر:۹)

بہ ظاہر یہ حدیث مرجئة کی دلیل ہے، امامِ مسلمؒ نے جو کتاب الایمان کی ترتیب رکھی ہے، یہ ایک خاموش مناظرہ ہے، ایسی حدیثیں بھی لاتے ہیں جن سے باطل فرقوں نے اپنے عقیدے پر استدلال کیا ہے، مگر ساتھ ہی وہ حدیثیں بھی لاتے ہیں جن سے اُن کے استدلال اور شبہات کا ازالہ ہوجاتا ہے۔ مرجئة کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ "النّار" میں الف لام عہدِ خارجی کا ہے، اس سے مراد النار المُعَدَّةُ للکفار یعنی "نارُ الخلود" ہے، یعنی خلود فی النّار کفّار کو ہوگا، مؤمن کو نہ ہوگا، واللہ أعلم، اور بھی کئی جوابات دیئے گئے ہیں۔[1]

حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن صاحب رحمہ اللہ نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ

(۱) فتح الملهم ج:۱ ص:۵۸۴۔

یہاں کلمۂ طیبہ کی تأثیر کو بیان کیا گیا ہے، لیکن کسی چیز کی تأثیر دو چیزوں پر موقوف ہوتی ہے:
۱-شرائط کے وجود پر، ۲-موانع کے ارتفاع پر۔

کلمۂ طیبہ کی تأثیرِ اصلی یہی ہے کہ اس کی وجہ سے ہر قسم کی نارِ جہنم بالکلیہ حرام ہوجائے، لیکن اس کی یہ تأثیر اُس وقت ظاہر ہوگی جب اس کی شرائط پائی جائیں (کلمۂ طیبہ کے مطابق اعمالِ صالحہ بھی ہوں) اور موانع کا ارتفاع ہو (گناہوں سے بچنے کا اہتمام ہو)۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے طب کی کتابوں میں دواؤں کی تأثیر لکھی ہوتی ہے کہ فلاں دواء فلاں مرض کا علاج ہے اور فلاں دواء فلاں مرض کا ازالہ کرتی ہے، لیکن اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان دواؤں کا اثر اور نفع اُسی وقت ہوگا جب ان کا استعمال طبّی شرائط کے مطابق اور پرہیز کے ساتھ ہو۔

فائدہ:- حضرت عُبادۃ بن صامت رضی اللہ عنہ نے زندگی بھر یہ حدیث لوگوں کو نہیں سنائی کہ کہیں لوگ اس کا ظاہری مفہوم مراد لے کر اعمالِ صالحہ ترک نہ کردیں، لیکن عندالموت کتمانِ علم کے خوف سے بعض لوگوں کے سامنے اس کو بیان کردیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ عالمِ دین کو ایسی بات عوام کے سامنے نہیں کرنی چاہئے جس سے وہ غلط فہمی کا شکار ہوجائیں، اگرچہ وہ بات فی نفسہٖ حق ہو۔

۱۴۲-"حَدَّثَنَا هَدَّابُ بْنُ خَالِدٍ الْأَزْدِيُّ......(الٰی قوله)...... عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، قَالَ: كُنْتُ رِدْفَ النَّبِيِّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لَيْسَ بَيْنِيْ وَبَيْنَهُ إِلَّا مُؤْخِرَةُ الرَّحْلِ، فَقَالَ: يَا مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ. قُلْتُ: لَبَّيْكَ رَسُوْلَ اللّٰهِ وَسَعْدَيْكَ. ثُمَّ سَارَ سَاعَةً. ثُمَّ قَالَ: يَا مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ. قُلْتُ: لَبَّيْكَ رَسُوْلَ اللّٰهِ وَسَعْدَيْكَ. ثُمَّ سَارَ سَاعَةً، ثُمَّ قَالَ: يَا مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ. قُلْتُ: لَبَّيْكَ رَسُوْلَ اللّٰهِ وَسَعْدَيْكَ. قَالَ: هَلْ تَدْرِيْ مَا حَقُّ اللّٰهِ عَلَى الْعِبَادِ؟ قَالَ قُلْتُ: اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: فَإِنَّ حَقَّ اللّٰهِ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يَعْبُدُوْهُ وَلَا يُشْرِكُوْا بِهٖ شَيْئًا. ثُمَّ سَارَ سَاعَةً، ثُمَّ قَالَ: يَا مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ. قُلْتُ: لَبَّيْكَ رَسُوْلَ اللّٰهِ وَسَعْدَيْكَ. قَالَ: هَلْ تَدْرِيْ مَا حَقُّ الْعِبَادِ عَلَى اللّٰهِ إِذَا فَعَلُوْا ذٰلِكَ؟ قَالَ قُلْتُ: اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: أَنْ لَا يُعَذِّبَهُمْ."

(ص:۴۴ سطر:۱ تا ۴)

قوله: "رِدْفَ النَّبِيِّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" (ص:۴۴ سطر:۱)

سوار کے پیچھے جو بیٹھتا ہے اُسے ردیف بھی کہتے ہیں اور رِدْفؔ بھی۔[۱]

قوله: "مُؤْخِرَةُ الرَّحْلِ" بضم الميم وبعدها همزةٌ ساكنة ثم خاء مكسورة، هذا هو الصحيح. (ص:۴۴ سطر:۱)

رحل (کجاوے) کی لکڑی جو سوار کے پیچھے ہوتی ہے۔[۲]

قوله: "يا مُعَاذُ بْنَ جَبَلٍ" (ص:۴۴ سطر:۱)

یہاں معاذ کو مضموم پڑھنا بھی جائز ہے اور مفتوح بھی، والفتح أشهر وأرجح، اور "بن" بالاتفاق منصوب ہی ہے۔ (نووی[۳]) کیونکہ وہ مضاف ہے، اور معاذ کے مفتوح ہونے کی وجہ "النحو الوافی" میں بیان کردہ ایک نحوی قاعدے سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ جب منادیٰ اسم مفرد اور اُس کی صفت ابـــــن ہو جو اُس منادیٰ کے أب کی طرف یا أب کی کنیت کی طرف مضاف ہو تو اس صورت میں منادیٰ اور اس کی یہ صفت اسمِ واحد کے حکم میں ہوتی ہے، تو جب صفت منصوب ہے تو موصوف بھی منصوب ہوگا۔[۴]

سوال یہ ہے کہ نداء کی کیا ضرورت تھی جبکہ معاذ بالکل قریب تھے، کوئی تیسرا بھی موجود نہ تھا؟ جواب یہ ہے کہ پوری طرح متوجہ کرنے کے لئے نام لے کر نداء دی۔

یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کا خاص انداز ہے کہ جب کسی مهتمّ بالشان چیز کو بیان کرنا مقصود ہوتا تو سامع کو مکمل طور پر متوجہ کرنے کے لئے مختلف انداز اختیار فرماتے تھے۔ یہاں تین مرتبہ نداء دی، اگر چہ پہلی ہی نداء میں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ متوجہ ہو گئے تھے لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نداء دے کر خاموشی اختیار فرمائی، پھر نداء دی اور اسی طرح تین مرتبہ کیا تاکہ ہمہ تن گوش ہونے کے ساتھ ان کے اندر آئندہ بیان ہونے والی بات کو سننے کا اشتیاق پیدا ہو، اس لئے کہ جو چیز شوق اور توجہ سے سنی جائے وہ أوقع في النفس ہوتی ہے، پھر تین مرتبہ ندا دینے کے بعد بھی فوراً کوئی بات نہیں بتلائی، بلکہ اَوّلاً سوال کیا، یہ مزید توجہ مبذول کروانے کے لئے تھا، اور اس پورے اندازِ کلام سے یہ اشارہ فرمانا مقصود تھا کہ آگے تم کو

---

(۱) المعجم الوسیط ج:۱ ص:۳۳۹۔

(۲) المعجم الوسیط ج:۱ ص:۳۳۵ وشرح النوویؒ ج:۱ ص:۴۴۔

(۳) ج:۱ ص:۴۴۔

(۴) النحو الوافی، باب النداء ص:۳۴۵۔ (من الأستاذ حفظهم الله)۔

جو بات بتائی جائے گی وہ بہت اہم ہے، اُسے معمولی نہ سمجھا جائے۔

قوله: "أَنْ يَعْبُدُوْهُ وَلَا يُشْرِكُوْا بِهٖ شَيْئًا" (ص:۴۴ سطر:۳)

شیئًا میں دو احتمال ہیں،(۱) ۱-ایک یہ کہ یہ مفعول بہٖ ہو لا یشرکوا کا۔ ۲-دوسرا یہ کہ یہ مفعولِ مطلق ہو، اس صورت میں مضاف محذوف ہوگا۔ اور تقدیرِ عبارت ہوگی: "لا یشرکوا بہٖ اِشراکَ شیءٍ." یعنی اللہ کے ساتھ کسی بھی قسم کا شرک نہ کریں، اس دوسری صورت میں شرک کی تمام اَقسام کی نفی ہوگی، جبکہ پہلی صورت میں اصل شرک ہی کی نفی ہوگی اقسامِ شرک سے سکوت ہوگا۔

یہاں بظاہر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلامی تعلیمات کی پانچ بڑی بڑی قسمیں ہیں: ۱-اعتقادات، ۲-عبادات، ۳-معاملات، ۴-معاشرت، ۵-اخلاقِ باطنہ۔ اِن میں عبادات کلِّ دین کا پانچواں حصہ ہیں اور اللہ کا حق تو بندوں پر یہ ہے کہ بندے پورے دین پر عمل کریں، نہ کہ صرف عبادات کو بجا لائیں، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف عبادات کا ذکر کیوں فرمایا؟

اس کے دو جواب ہوسکتے ہیں:-

۱-عبادات بمعنی الطاعات ہیں، اور طاعت کے معنیٰ ہیں اَوامر کو بجا لانا اور نواہی سے اِجتناب، لہٰذا یہ پورے دِین کو شامل ہوگئیں۔(۲)

۲-عبادات ہی مراد ہیں، اس لئے کہ اصل مقصود ہی انسان کی تخلیق کا عبادات ہیں، لقوله تعالیٰ: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ"(۳)۔ بقیہ چیزیں مقصود بالذات نہیں بلکہ مقصود کا ذریعہ ہیں، لیکن چونکہ یہ عبادات کے ذرائع اور لوازم میں سے ہیں اس لئے ضمناً وہ بھی اس میں آگئیں، کیونکہ ضابطہ ہے کہ: "اذا ثبت الشئ ثبت بلوازمه."

اِن جواب سے اِس نظریہ کی تردید ہوگئی کہ اسلام میں اصل مقصود اسلامی حکومت کا قیام ہے، عبادات وغیرہ اِس مقصود کے لئے صرف بطورِ ذریعہ کے فرض کی گئی ہیں، سیّد ابوالاعلیٰ مودودی صاحب مرحوم کی بعض تحریروں سے اُن کا نظریہ یہی معلوم ہوتا ہے۔(۴) اس حدیث سے اِس نظریہ کی تردید ہوتی ہے۔

---

(۱) الديباج ج:۱ ص:۱۶۲۔ (۲) فتح الملهم ج:۱ ص:۵۸۶۔ (۳) الذّٰريٰت آیت:۵۶۔

(۴) اس کی تفصیل پیچھے "باب بيان اركان الاسلام و دعائمه العظام" کے تحت گزر چکی ہے۔

۱۴۳۔ ”حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِیْ شَیْبَةَ ... (الیٰ قوله)... عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، قَالَ: كُنْتُ رِدْفَ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ عَلٰی حِمَارٍ یُقَالُ لَهُ عُفَیْرٌ. قَالَ: فَقَالَ: یَا مُعَاذُ! تَدْرِیْ مَا حَقُّ اللّٰهِ عَلَی الْعِبَادِ وَمَا حَقُّ الْعِبَادِ عَلَی اللّٰهِ؟ قَالَ قُلْتُ: اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: فَإِنَّ حَقَّ اللّٰهِ عَلَی الْعِبَادِ أَنْ یَعْبُدُوْا اللّٰهَ وَلَا یُشْرِكُوْا بِهٖ شَیْئًا، وَحَقُّ الْعِبَادِ عَلَی اللّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ لَا یُعَذِّبَ مَنْ لَا یُشْرِكُ بِهٖ شَیْئًا. قَالَ قُلْتُ: یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! أَفَلَا أُبَشِّرُ النَّاسَ؟ قَالَ: لَا تُبَشِّرْهُمْ فَیَتَّكِلُوْا“

(ص:۴۴ سطر:۴ تا ۷)

قوله: ”عَلٰی حِمَارٍ“ (ص:۴۴ سطر:۵)

سوال:- پچھلی روایت میں مؤخرة الرَّحل کا ذکر ہے، اور رَحل اُونٹ پر ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ سواری اُونٹ پر تھی جبکہ اس حدیث میں ”علیٰ حمار“ ہے، یعنی حمار پر سواری تھی، یہ بظاہر تعارض ہے۔

جواب:- حدیث میں یہ تصریح نہیں ہے کہ اُونٹنی پر سواری تھی بلکہ ”مؤخرة الرحل“ کا ذکر ہے، اور مراد ”قدرُ مؤخِرَة الرحل“ ہے، جس سے فاصلہ کی قلتِ مقدار بتلانا مقصود ہے، اگرچہ سواری حمار پر ہی تھی۔[۱]

قوله: ”فَیَتَّكِلُوْا“ (ص:۴۴ سطر:۷)

وہ اس بشارت پر بھروسہ کرکے بیٹھ جائیں گے اور عمل میں سست ہوجائیں گے۔

نصبی حالت میں نونِ جمع متکلم گرگیا ہے، اس لئے ”فیتکلوا“ ہوا۔

۱۴۴-”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰی ... (الیٰ قوله)... عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ: یَا مُعَاذُ! أَتَدْرِیْ مَا حَقُّ اللّٰهِ عَلَی الْعِبَادِ؟ قَالَ: اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: أَنْ یُعْبَدَ اللّٰهُ وَلَا یُشْرَكَ بِهٖ شَیْءٌ، قَالَ: أَتَدْرِیْ مَا حَقُّهُمْ عَلَیْهِ إِذَا فَعَلُوْا ذٰلِكَ؟ فَقَالَ: اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: أَنْ لَا یُعَذِّبَهُمْ.“ (ص:۴۴ سطر:۷ تا ۹)

قوله: ”مَا حَقُّهُمْ عَلَیْهِ“ (ص:۴۴ سطر:۹)

(۱) وفی المفهم ج:۱ ص:۲۰۲، ۲۰۳، الرحل للبعیر کالسرج للفرس والاکاف للحمار .... ان کانت هاتان الروایتان قضیة واحدة فقد تجوز بعض الرواة فی تسمیة الاکاف رحلًا، واللّٰه أعلم.

یہ مشہور مسئلہ ہے جو اہلِ سنت والجماعت اور معتزلہ کے درمیان مختلف فیہ ہے، اہلِ سنت والجماعت کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں، معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر عقل کی مطابقت اور اُصلح کی رعایت واجب ہے۔[1] گویا معتزلہ نے اللہ تعالیٰ پر عقل کو حاکم قرار دیا، اس حدیث سے بظاہر معتزلہ کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ یہاں ارشاد یہ ہے کہ **حق العباد علی اللہ ان لا یعذبھم۔**

جواب یہ ہے کہ واجب کے لئے موجب کا ہونا تو ضروری ہے، لیکن وہ موجب عقل نہیں بلکہ خود اللہ تعالیٰ ہی موجب ہے، یعنی خود اللہ تعالیٰ نے جس طرح اپنے اُوپر اور بھی کئی چیزوں کو واجب کر رکھا ہے، مثلاً خلافِ وعدہ نہ کرنے کو واجب کر رکھا ہے، ہر جاندار کا رزق اپنے ذمہ لے رکھا ہے، "وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ اِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا"۔[2] اسی طرح ایسے لوگوں کو عذاب نہ دینا بھی اپنے اُوپر واجب فرمالیا ہے۔

۱۴۶ - "حَدَّثَنِيْ زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الیٰ قوله)... حَدَّثَنِيْ أَبُوْ هُرَيْرَةَ ، قَالَ: كُنَّا قُعُوْدًا حَوْلَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، مَعَنَا أَبُوْ بَكْرٍ وَعُمَرُ فِيْ نَفَرٍ، فَقَامَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ بَيْنِ أَظْهُرِنَا فَأَبْطَأَ عَلَيْنَا ،وَخَشِيْنَا أَنْ يُقْتَطَعَ دُوْنَنَا،وَفَزِعْنَا فَقُمْنَا،فَكُنْتُ أَوَّلَ مَنْ فَزِعَ، فَخَرَجْتُ أَبْتَغِيْ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، حَتّٰى أَتَيْتُ حَائِطًا لِلْأَنْصَارِ لِبَنِي النَّجَّارِ، فَدُرْتُ بِهٖ هَلْ أَجِدُ لَهٗ بَابًا،فَلَمْ أَجِدْ، فَإِذَا رَبِيْعٌ يَدْخُلُ فِيْ جَوْفِ حَائِطٍ مِنْ بِئْرٍ خَارِجَةٍ (وَالرَّبِيْعُ الْجَدْوَلُ) فَاحْتَفَزْتُ كَمَا يَحْتَفِزُ الثَّعْلَبُ، فَدَخَلْتُ عَلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: أَبُوْ هُرَيْرَةَ ؟ فَقُلْتُ :نَعَمْ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ. قَالَ: مَا شَأْنُكَ.قُلْتُ: كُنْتَ بَيْنَ أَظْهُرِنَا،فَقُمْتَ فَأَبْطَأْتَ عَلَيْنَا،فَخَشِيْنَا أَنْ تُقْتَطَعَ دُوْنَنَا،فَفَزِعْنَا،فَكُنْتُ أَوَّلَ مَنْ فَزِعَ، فَأَتَيْتُ هٰذَا الْحَائِطَ ،فَاحْتَفَزْتُ كَمَا يَحْتَفِزُ الثَّعْلَبُ،وَهٰؤُلَاءِ النَّاسُ وَرَائِيْ،فَقَالَ: يَا أَبَا هُرَيْرَةَ ! وَأَعْطَانِيْ نَعْلَيْهِ قَالَ: اذْهَبْ بِنَعْلَيَّ هَاتَيْنِ .فَمَنْ لَقِيْتَ مِنْ وَّرَاءِ هٰذَا الْحَائِطِ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ، مُسْتَيْقِنًا

(۱) شرح العقائد مع شرحہ النبراس ص:۲۰، ۲۱۔ والمفہم ج:۱ ص:۲۰۳۔

(۲) هود آیت:۶۔

بِهَا قَلْبُهُ، فَبَشِّرْهُ بِالْجَنَّةِ. فَكَانَ أَوَّلَ مَنْ لَقِيتُ عُمَرُ. فَقَالَ: مَا هَاتَانِ النَّعْلَانِ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ؟ فَقُلْتُ: هَاتَيْنِ؟ نَعْلَا رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَنِي بِهِمَا، مَنْ لَقِيتُ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ مُسْتَيْقِنًا بِهَا قَلْبُهُ بَشَّرْتُهُ بِالْجَنَّةِ. فَضَرَبَ عُمَرُ بِيَدِهِ بَيْنَ ثَدْيَيَّ، فَخَرَرْتُ لِاسْتِي، فَقَالَ: ارْجِعْ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ. فَرَجَعْتُ إِلَى رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَجْهَشْتُ بُكَاءً، وَرَكِبَنِي عُمَرُ، فَإِذَا هُوَ عَلَى أَثَرِي، فَقَالَ لِي رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا لَكَ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ؟ قُلْتُ: لَقِيتُ عُمَرَ فَأَخْبَرْتُهُ بِالَّذِي بَعَثْتَنِي بِهِ، فَضَرَبَ بَيْنَ ثَدْيَيَّ ضَرْبَةً، خَرَرْتُ لِاسْتِي. قَالَ ارْجِعْ. فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا عُمَرُ! مَا حَمَلَكَ عَلَى مَا فَعَلْتَ. قَالَ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ! بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي، أَبَعَثْتَ أَبَا هُرَيْرَةَ بِنَعْلَيْكَ، مَنْ لَقِيَ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ مُسْتَيْقِنًا بِهَا قَلْبُهُ، بَشَّرَهُ بِالْجَنَّةِ؟ قَالَ: نَعَم. قَالَ: فَلَا تَفْعَلْ، فَإِنِّي أَخْشَى أَنْ يَتَّكِلَ النَّاسُ عَلَيْهَا فَخَلِّهِمْ يَعْمَلُونَ. قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فَخَلِّهِمْ." (ص:۴۴ سطر:۱۰، ۱۱ وص:۴۵ سطر:۱ تا ۷ وص:۴۶ سطر:۱، ۲)

قولہ: "أَنْ يُقْتَطَعَ دُونَنَا" یعنی دشمن آپ کو ہم سے جدا کردیں۔ (ص:۴۵ سطر:۱)

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت تک آیت "وَاللّٰهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ"۔[۱] نہیں اُتری تھی۔ اس حدیث سے ادب معلوم ہوا کہ تلامذہ اور مریدین کو اپنے اساتذہ اور شیوخ سے وابستہ رہنا چاہئے اور اُن سے باخبر رہنا چاہئے (لیکن یہ بھی نہیں کہ ہر وقت ساتھ لگا رہے جس سے ان کو تکلیف ہو)۔

قولہ: "فَكُنْتُ أَوَّلَ مَنْ فَزِعَ" (ص:۴۵ سطر:۱) تحدیث بالنعمۃ کے طور پر بتلایا۔

قولہ: "حَائِطاً" (ص:۴۵ سطر:۲)

دراصل حائط، جدار (دیوار) کو کہتے ہیں، لیکن بُستان کو بھی حائط کہہ دیتے ہیں، اس لئے کہ اس کی بھی صرف دیواریں ہوتی ہیں بغیر چھت کے۔[۲]

قولہ: "لِبَنِي النَّجَّارِ" (ص:۴۵ سطر:۲)

---

(۱) المائدۃ آیت:۶۷۔

(۲) الدیباج ج:۱ ص:۱۶۲ وفتح الملہم ج:۱ ص:۵۹۰۔

لبنی النجار بدل ہے للأنصار سے، یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ننھیال تھے۔

قولہ: "هَلْ أَجِدُ لَهُ بَابًا" (ص:۴۵ سطر:۲) أی قائلًا فی نفسی هَل أجدُ لهٗ بابًا.

تلاش کے باوجود حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو دروازہ نظر نہیں آیا، بظاہر اس کی دو وجہیں ہوسکتی ہیں:-

۱- پریشانی اور جلدی کے عالَم میں تھے، ایسی حالت میں عموماً دیکھنے میں قصور ہوجاتا ہے۔[۱]

۲- باغات کے دروازے معروف ہیئت کے نہیں ہوتے بلکہ دیوار یا جھاڑیوں وغیرہ کے درمیان خلا پیدا کرکے نباتات ہی کی کسی چیز سے دروازہ سا بنالیا جاتا ہے، اس انداز کے دروازے کا پتہ لگانا عموماً ذرا مشکل ہوتا ہے۔

قولہ: "اَلْجَدْوَلُ" (ص:۴۵ سطر:۲) کھیت کو سیراب کرنے والی بڑی نالی۔

قولہ: "بیر خارجة" (ص:۴۵ سطر:۲)

اس میں تین اِحتمال ہیں:-

۱- بئرٍ خارجةٍ یہ صفت ہو بئرٍ کی، یعنی ایسا کنواں جو باغ سے باہر تھا۔

۲- بئرٍ خارِجَهٗ کہ مفعول فیہ ہو، یعنی من بیر واقعةٍ فِی خارِجِهٖ۔

۳- بیرِ خارِجَةَ کہ بیر مضاف ہو اور اس کا مضاف الیہ خارجة ہو اور خارجة ایک آدمی کا نام تھا، ممکن ہے کسی وجہ سے یہ کنواں اس کی طرف منسوب ہو۔[۲]

قولہ: "الرَّبِيْعُ الْجَدْوَلُ" (ص:۴۵ سطر:۲)

یہ راوی کا اِدراج ہے برائے تفسیر۔[۳]

قولہ: "فَاحْتَفَزْتُ" (ص:۴۵ سطر:۲)

پس میں سکڑ گیا، سمٹ گیا۔

قولہ: "فَقَالَ: أَبُوْ هُرَيْرَةَ؟" (ص:۴۵ سطر:۳)

---

(۱) الحل المفهم ج:۱ ص:۳۰۔

(۲) شرح النووی ج:۱ ص:۴۵ والدیباج ج:۱ ص:۱۶۳۔

(۳) الدیباج ج:۱ ص:۱۶۳۔

"قال" کی ضمیرِ فاعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہے۔ لفظِ "أبـو هريرة" سے پہلے مبتداء اور حرفِ استفہام محذوف ہے، یعنی "أأنت أبو هريرة؟" اور پھر ہوسکتا ہے کہ یہ استفہام اس لئے ہو کہ اس وقت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کسی حائل کی وجہ سے پوری طرح نظر نہ آئے ہوں، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ استفہامِ تعجب ہو کہ ابو ہریرہ یہاں کیسے پہنچ گئے؟[1] حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے جواب "نعم" سے پہلی صورت کی زیادہ تائید ہوتی ہے، واللہ أعلم۔

قوله: "كُنْتَ بَيْنَ أَظْهُرِنَا" (ص:۴۵ سطر:۳)

آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) ہمارے درمیان تھے۔

قوله: "فَأَبْطَأْتَ عَلَيْنَا" (ص:۴۵ سطر:۳)

آپ نے ہمارے پاس آنے میں تاخیر فرمائی۔ دیکھو! حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کیسے کلام کو لمبا کیا، بلاغت کی اصطلاح میں اسے "تـطـويـل الـكـلام مـع الـمـحـبـوب استلذاذًا" کہتے ہیں۔[2] اس کی مثال تم مختصر المعانی میں یہ پڑھ چکے ہو: "وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يٰمُوسٰى ○ قَالَ هِيَ عَصَايَ ۚ أَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلٰى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرٰى ○"[3]

قوله: "وَأَعْطَانِي نَعْلَيْهِ" (ص:۴۵ سطر:۴) یہ نوازش بطورِ علامت کے فرمائی گئی۔

قوله: "يَشْهَدُ .... الخ" (ص:۴۵ سطر:۴) مراد پورا کلمہ ہے۔

یہاں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو کئی اعزازات نصیب ہوئے۔

۱- سب سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کی ملاقات ہوگئی۔

۲- حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اپنا قاصد بنایا۔

۳- قاصد اور ایلچی بھی بشارت بالجنّة کا بنایا۔

۴- اہمیت کی خاطر بہ طور علامت اور سند کے اپنے نعلینِ مبارکین عطا فرمائے۔

عہدِ رسالت میں چونکہ پڑھنے لکھنے کا رواج کم تھا، اس لئے اہم پیغام کے ساتھ کوئی نشانی دی جاتی تھی، جیسا کہ آج بھی جب غیر ملکی سفیر آتا ہے تو اپنی اسنادِ سفارت پیش کرتا ہے۔

---

(۱) مرقاة ج:۱ ص:۲۰۴۔

(۲) مختصر المعانی، أحوال المسند اليه ص:۶۸۔ (۳) طٰهٰ آیت:۱۷، ۱۸۔

قوله: "فَكَانَ أَوَّلَ مَنْ لَقِيتُ عُمَرَ" (ص:۴۵ سطر:۵)

عــمــرَ کو منصوب، مرفوع دونوں پڑھ سکتے ہیں، اگر منصوب ہوتو خبرِ کَــانَ، اور اگر مرفوع ہوتو اسمِ کَانَ ہوگا۔

قوله: "هَاتَيْنِ؟ نَعْلاَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" (ص:۴۵ سطر:۵)

یہ ایک جملہ نہیں، بلکہ دو جملے ہیں، پہلا جملہ "هـــاتيـــن؟" استفہامیہ ہے، اور تقدیرِ عبارت اس کی یہ ہے کہ: "أتـعـنـى هاتين؟" اور دوسرا جملہ "نـعـلا رسـول الله صـلـى الله عليه وسلم" خبریہ ہے، اور اس کا مبتداء "هُما" محذوف ہے، أی "هـمـا نعلا رسول الله صلى الله عليه وسلم"۔[1]

قوله: "بَيْنَ ثَدْيَيَّ" (ص:۴۵ سطر:۶) میرے سینے کے بیچوں بیچ۔

قوله: "فَخَرَرْتُ لِاسْتِيْ" (ص:۴۵ سطر:۶)

میں دُبر کے بل گر پڑا، دراصل حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سوچا ہوگا کہ اس وقت تو ابوہریرہؓ کے ہاتھ میں نعلینِ مبارکین کا تاج ہے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایلچی ہیں، اب میری بات آسانی سے نہ مانے گا، اس لئے بہ ظاہر رعب ڈالنے کے لئے ہاتھ مارا۔

قوله: "فَاَجْهَشْتُ بُكَاءً" (ص:۴۵ سطر:۶) میں رونی حال ہوکر چل پڑا۔

اِجھــاش اس کو کہتے ہیں کہ کسی کے پاس فریاد لے کر جائے اور رونی حال ہو، مگر ابھی رویا نہ ہو۔[2]

قوله: "اَثَرِی" (ص:۴۵ سطر:۶) اس کو دو طرح پڑھ سکتے ہیں:-

۱- اِثْرى بكسرة الهمزة وسكون الثاء.

۲- أَثَرى بفتح الهمزة والثاء.[3]

قوله: "مَـا حَمَلَكَ عَلٰى مَـا فَعَلْتَ. قَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ!"

(ص:۴۵ سطر:۷، ص:۴۶ سطر:۱)

---

(۱) شرح النووی ج:۱ ص:۴۵ واكمال اكمال المعلم ج:۱ ص:۱۲۳ والديباج ج:۱ ص:۱۶۴۔

(۲) معجم الوسيط ج:۱ ص:۱۴۳ و الفائق في غريب الحديث ج:۱ ص:۲۴۹۔

(۳) شرح النووی ج:۱ ص:۴۵۔

اِس میں یہ تعلیم ہے کہ کسی کی شکایت پر کوئی اقدام کرنے سے پہلے معاملہ کی تحقیق کرلینی چاہئے، اور جس کی شکایت کی گئی ہے اُسے اپنی صفائی کا موقع دینا چاہئے۔

قولہ: "بأَبِیْ أَنْتَ وَأُمِّیْ" (ص:۴۶ سطر:۱)

یہاں جار مجرور کا تعلق "مَفْدِیٌّ"، محذوف سے ہے، یعنی "أنتَ مَفْدیٌّ بأبی وأُمّی"۔[1]

اس کا لفظی ترجمہ یوں ہے: "آپ کا فدیہ ادا کردیا جائے میرے باپ اور ماں کے ذریعہ سے"، معنیٰ یہ ہیں کہ میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اِس جملہ میں اِس بات کی طرف اشارہ ہے کہ میں نے جو کچھ کیا اس کا منشاء نافرمانی ہرگز نہیں، بلکہ ایک مصلحت پیشِ نظر ہے (جو آگے خود ہی بیان کردی)۔

چند سوالات اور اُن کے جوابات

مذکورہ حدیث سے چند سوالات پیدا ہوتے ہیں:-

۱- حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو کیوں مارا، حالانکہ وہ جانتے تھے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرستادہ ہیں؟

اِس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مقصد ایذاء پہنچانا نہیں تھا، بلکہ آگے جانے سے روکنا تھا، اور وہ جانتے تھے کہ زبانی منع کرنے سے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ باز نہیں آئیں گے، اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی بات پر ترجیح حاصل ہے، لیکن روکنا بھی ضروری تھا، کیونکہ ایک اور اہم مصلحت پیشِ نظر تھی، اس لئے ایسا کیا۔

نیز ظاہر یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اِس قدر زور سے نہ مارا ہوگا کہ وہ گر پڑیں، لیکن حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ خوف اور گھبراہٹ کی وجہ سے گر گئے، کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا رُعب بہت تھا۔

۲- حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی خلاف ورزی کی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تو حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے فرمارہے ہیں کہ "جاؤ" اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ "نہ جاؤ" اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی حضرت عمر رضی اللہ عنہ جیسے جلیل القدر صحابی سے کیسے صادر ہوئی؟

---

(۱) وفی الدیباج (ج:۱ ص:۱۶۴): "بأبی أنت وأُمّی: أفدیک أو أنت مفدیّ."

اِس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا منشاء نافرمانی ہرگز نہیں، بلکہ تھوڑی دیر کے لئے مہلت حاصل کرنا تھا تاکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوکر اپنی تجویز پیش کرسکیں۔

مزید برآں یہ کہ اِس مسئلے میں آپؓ کی رائے وہی تھی جو معاذ بن جبلؓ کے واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے تھی۔ شاید اِسی کی طرف اشارہ کرنے کے لئے امام مسلمؒ نے حدیثِ معاذ بن جبلؓ کے واقعے کو پہلے ذکر فرمایا۔[1]

۳- جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے بھی یہی تھی تو آپ نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو نعلینِ مبارکین عطا فرماکر اعلان کرنے کے لئے کیوں بھیجا؟

اس کے درج ذیل جوابات ہیں:-

۱- چونکہ اُس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نئی نئی خوشخبری ملی تھی، اور اُس وقت مسلمانوں کے دِل ٹوٹے ہوئے اور آخرت کی فکر میں ڈوبے ہوئے تھے، ادھر فقر و فاقہ کی حالت تھی اور آئے دن دُشمنوں سے جہاد کی نوبت آتی تھی، اُن کی تسلی کے لئے اپنی شانِ رحمت کے مطابق بشارت کا حکم دیا،[2] لیکن حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے رائے پیش کی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سابقہ رائے کی طرف رجوع فرمالیا۔

۲- ناچیز کی فہمِ ناقص میں ایک جواب اور آتا ہے، وہ یہ کہ روایتِ حضرت ابوہریرہؓ کے الفاظ پر غور کریں، یہاں بشارت کے لئے **مَنْ وجدتَ وراءَ هذا الحائط** کی تخصیص ہے اور ابوہریرہؓ پہلے ہی عرض کرچکے تھے کہ "**هؤلاء الناس وراءى**"، جن میں ابوبکرؓ وعمرؓ اور دیگر صحابہ کرامؓ شامل تھے، اور ظاہر ہے کہ وہ بھی **عامة الناس** نہیں بلکہ فقہاء تھے، منشاءِ نبوی کو اچھی طرح جاننے والے تھے، اگرچہ بشارت کے الفاظ میں عموم تھا لیکن حقیقت میں مراد "**هؤلاء الناس**" تھے، جب اُن کو خبر ہوگئی تو مقصود حاصل ہوگیا، اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کی تجویز سے اتفاق کرکے اپنی اصل رائے پر عمل فرمایا۔

قوله: "فَإِنِّيْ أَخْشٰى" (ص:۴۶ سطر:۱)

اِس سے ادب معلوم ہوا کہ بڑے کا حکم اگر کسی مصلحت کے خلاف محسوس ہو تو ادب

(۱) اکمال المعلم ج:۱ ص:۲۶۴ و مرقاۃ ج:۱ ص:۲۰۵۔

(۲) مرقاۃ ج:۱ ص:۲۰۶۔

کے ساتھ خیر خواہانہ مشورہ دے دینا چاہئے۔ لیکن یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ اپنے مشورہ پر اِصرار اور ضد کرنا ادب کے خلاف ہے، جب بڑا دلائل سننے کے بعد کوئی فیصلہ کر دے جو تمہاری رائے کے خلاف ہو تو اُس وقت ادب یہ ہے کہ سرِ تسلیم خم کر دیا جائے۔

قوله: "فَخَلِّهِمْ يَعْمَلُونَ..... الخ" (ص:۴۶ سطر:۱)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس مشورے کو قبول فرما کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "فَخَلِّهِمْ" اور حضرت عمرؓ نے جو عمل حضرت ابو ہریرہؓ کے ساتھ کیا تھا، اُس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، اِن دو وجوہ سے اُن تمام اعتراضات کی جڑ کٹ جاتی ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر اس واقعے کی بناء پر پڑتے تھے، اگرچہ ہم نے پیچھے ہر اعتراض کا الگ الگ جواب بھی دے دیا ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد "فخلّهم" کی بناء پر آج بھی خطباء کے لئے یہی حکم ہے کہ عوام کو ایسی احادیث یا تو سنائیں نہیں یا اگر سنائیں تو توجیہات اور ضروری قیود و شرائط بھی بیان کر دیں تاکہ لوگ عمل میں سست نہ ہو جائیں۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جو عمل حضرت ابو ہریرہؓ کے ساتھ فرمایا اس کی ایک توجیہ یہ ہوسکتی ہے کہ مبتدی اور منتہی طلبہ میں نسبت تقریباً وہی ہوتی ہے، جو اُستاذ اور شاگرد میں ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی منتہی طالبِ علم، مبتدی طالبِ علم کو کچھ تادیب کرے (جبکہ مبتدی اُسے اُستاذ کا درجہ دیتا ہو) تو اُسے بُرا نہیں سمجھا جاتا۔ حضرت عمرؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ میں بھی یہی نسبت تھی، کیونکہ حضرتِ ابو ہریرہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اپنے وطن یمن سے ۷ھ میں آئے تھے، اور صغارِ صحابہؓ میں شمار ہوتے تھے، جبکہ عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا شمار کبار صحابہؓ میں ہے۔

۱۴۷ - "حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ... (الٰی قوله)... عَنْ قَتَادَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ، أَنَّ نَبِيَّ اللهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ رَدِيفُهُ عَلَى الرَّحْلِ، قَالَ: يَا مُعَاذُ!.... (الٰی قوله)... فَأَخْبَرَ بِهَا مُعَاذٌ عِنْدَ مَوْتِهِ تَأَثُّمًا."

(ص:۴۶ سطر:۲ تا ۴)

قوله: "يَا مُعَاذُ!" (ص:۴۶ سطر:۲)

امام مسلمؒ نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کا واقعہ یہاں دوبارہ بیان فرمایا، حالانکہ امام مسلمؒ کی صنیع یہ ہے کہ وہ ایک ہی مضمون کی روایات ایک ہی جگہ پر جمع فرماتے ہیں، لیکن یہاں ایسا نہیں کیا، جس سے شاید بطور تاکید کے اِس طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ حضرت عمر

رضی اللہ عنہ کی رائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے موافق تھی، لہٰذا ان کا یہ اِقدام نافرمانی نہیں۔

قوله: "فَأَخْبَرَ بِهَا مُعَاذٌ عِنْدَ مَوْتِهِ تَأَثُّمًا" (ص:۴۶ سطر:۴) أي اجتنابًا عن الاثم، یعنی کتمانِ علم کے گناہ سے بچنے کے لئے۔

جن صحابہؓ کو اس حدیث میں موجود بشارت کا علم تھا، تقریباً تمام صحابہؓ نے اپنی موت کے وقت ہی یہ حدیث سنائی، پہلے نہیں سنائی۔

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے فتح الملهم میں اس کا ایک نکتہ یہ لکھا ہے[1] کہ موت سے ذرا پہلے یہ حدیث سنانے کا ایک مقصد یہ ہے کہ اُس وقت زندگی کا آخری کلمہ "لا الٰــه الا الله" ہوجائے، چنانچہ ایک واقعہ ابوحاتم کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ امام ابوزُرعہؒ کی وفات کے وقت اُن کو کلمۂ طیبہ کی تلقین کے لئے اُن کے تلامذہ نے یہ طریقہ اختیار کیا کہ آپس میں حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث کا ذکر کیا، ابوزُرعہؒ نے یہ بات سنی تو سند بیان کرکے حضرت معاذؓ کی روایت کردہ وہ حدیث سنائی کہ: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من كان اٰخر كـلامــه لا الــه الا الله" حدیث کا اتنا ہی حصہ سنانے پائے تھے کہ رُوح پرواز کرگئی۔[2] "دخـل الجنّة" شاید فرشتوں نے کہا ہوگا۔

۱۴۸ - "حَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوْخَ ،قَالَ نَا سُلَيْمَانُ يَعْنِي ابْنَ الْمُغِيْرَةِ قَالَ: ثَـنَـا ثَابِتٌ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ، قَالَ: حَدَّثَنِيْ مَحْمُوْدُ بْنُ الرَّبِيْعِ ،عَنْ عِتْبَانَ بْنِ مَـالِكٍ ،قَـالَ: قَـدِمْـتُ الْـمَـدِيْـنَةَ. فَـلَقِيْتُ عِتْبَانَ. فَقُلْتُ: حَدِيْثٌ بَلَغَنِيْ عَنْكَ. قَـالَ: أَصَـابَـنِـيْ فِيْ بَصَرِيْ بَعْضُ الشَّيْءِ، فَبَعَثْتُ إِلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَـلَّـمَ أَنِّـىْ أُحِبُّ أَنْ تَأْتِيَنِيْ تُصَلِّىَ فِيْ مَنْزِلِيْ، فَأَتَّخِذَهُ مُصَلًّى. فَأَتَى النَّبِيُّ صَلَى الـلّٰـهُ عَـلَيْـهِ وَسَـلَّـمَ وَمَـنْ شَـاءَ الـلّٰـهُ مِنْ أَصْحَابِهِ، فَدَخَلَ وَهُوَ يُصَلِّيْ فِيْ مَنْزِلِيْ وَأَصْـحَـابُـهُ يَتَـحَـدَّثُـوْنَ بَيْـنَهُـمْ، ثُـمَّ أَسْنَدُوْا عُظْمَ ذٰلِكَ وَكِبْرَهُ إِلٰى مَالِكِ بْنِ دُخْشُـمٍ. قَـالَ: وَدُّوْا أَنَّـهُ دَعَـا عَلَيْهِ فَهَلَكَ ،وَوَدُّوْا أَنَّهُ أَصَابَهُ شَرٌّ ،فَقَضٰى رَسُوْلُ الـلّٰـهِ صَـلَـى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الصَّلاةَ .وَقَالَ :أَلَيْسَ يَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَنِّيْ

(۱) فتح الملهم ج:۱ ص:۵۹۸، ۵۹۹۔

(۲) الجرح والتعديل ج:۱ ص:۳۴۵ وشعب الايمان للبيهقي ج:۶ ص:۵۴۶، رقم الحديث: ۹۲۳۷۔

رَسُوْلُ اللّٰهِ ؟ قَالُوْا: إِنَّهُ يَقُوْلُ ذٰلِكَ، وَمَا هُوَ فِيْ قَلْبِهِ. قَالَ: لاَ يَشْهَدُ أَحَدٌ أَنْ لاَ إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ فَيَدْخُلَ النَّارَ أَوْ تَطْعَمَهُ. قَالَ أَنَسٌ: فَأَعْجَبَنِيْ هٰذَا الْحَدِيْثُ، فَقُلْتُ لِابْنِيْ اكْتُبْهُ. فَكَتَبَهُ" (ص:۴۶ سطر:۴ تا ۷)

قوله: "حَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوْخَ" (ص:۴۶ سطر:۴)

اِس حدیث میں "لطائف الاسناد" کے قبیل سے دو اہم باتیں ہیں:-(۱)

۱- اس کی سند میں تین صحابیؓ ایک دوسرے سے روایت کر رہے ہیں، حضرت انس بن مالک حضرت محمود بن الربیع سے اور وہ حضرت عتبان سے، رضی اللہ عنہم۔

۲- یہ "روایت الأکابر عن الأصاغر" کے قبیل سے ہے، کیونکہ حضرت انس بن مالکؓ، حضرت محمود بن الربیعؓ سے عمر، علم اور مرتبہ میں بڑے ہیں۔ حضرت محمود رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے وقت بچے تھے، جبکہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی عمر اُس وقت تقریباً بیس سال تھی، اور حضورِ اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی مسلسل دس سال تک خدمت کا شرف بھی ان کو حاصل ہے، ایسے اُمور علم الحدیث کی اصطلاح میں "لطائف الاسناد" کہلاتے ہیں۔

قوله: "قَالَ: قَدِمْتُ الْمَدِيْنَةَ" (ص:۴۶ سطر:۵)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت یہ کم عمر تھے، پھر کہیں باہر چلے گئے، اب کافی عرصے بعد مدینہ آئے۔

قوله: "أَصَابَنِيْ فِيْ بَصَرِيْ" (ص:۴۶ سطر:۵)

اگلی روایت میں آرہا ہے کہ: "أَنَّهُ عَمِيَ" اس سلسلے میں روایات مختلف ہیں، جن کے مجموعے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب یہ واقعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ پیش آیا، اُس وقت پورے اعمیٰ نہ تھے، البتہ نگاہ میں کوئی عیب پیدا ہو چکا تھا، لیکن جب یہ روایت سنائی تو اُس وقت اعمیٰ ہو چکے تھے۔

قوله: "تُصَلِّيْ فِيْ مَنْزِلِيْ" (ص:۴۶ سطر:۵)

حضرت عتبان بن مالک رضی اللہ عنہ گھر میں مصلّٰی بنانا چاہتے تھے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں درخواست کی کہ آپ گھر میں تشریف لاکر ایک مرتبہ نماز پڑھ لیں (تاکہ

---

(۱) شرح النووی ج:۱ ص:۴۶ والدیباج ج:۱ ص:۱۶۷۔

آپ کے انوار و برکات نصیب ہوجائیں) اور پھر اس جگہ کو نماز کے لئے مقرر کیا جائے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درخواست منظور فرمالی اور اُن کے گھر تشریف لے گئے۔ اِس فعل سے دو اَدَب معلوم ہوئے:

۱- گھر کے اندر نماز کے لئے کوئی جگہ مقرر کرلینا مستحب ہے۔

۲- اگر کہیں مصلیٰ بنایا جائے تو افتتاح کے لئے تبرکاً کسی بزرگ کو بلالینا مناسب ہے۔

قولہ: "وَأَصْحَابُهُ يَتَحَدَّثُوْنَ بَيْنَهُمْ" (ص:۴۶ سطر:۶)

اِس سے معلوم ہوا کہ آپ نفلی نماز پڑھ رہے تھے۔[1]

قولہ: "ثُمَّ أَسْنَدُوْا عُظْمَ ذٰلِكَ وَكِبْرَهُ" (ص:۴۶ سطر:۶)

کِبر، بالکسر اور بالضّم دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں، والکسر أشهر وأرجح، (نووی)۔[2] اور باء دونوں صورتوں میں ساکن ہے۔

عُظم اور کِبر دونوں ہم معنیٰ ہیں، لفظی معنیٰ ہوئے کہ گفتگو کے اکثر حصہ کو مالک بن دخشم سے ملا دیا، یعنی اکثر باتیں اُس کے متعلق ہونے لگیں۔

قولہ: "قَالَ: وَدُّوْا أَنَّهُ دَعَا عَلَيْهِ فَهَلَكَ" (ص:۴۶ سطر:۶)

قائل عتبان بن مالک رضی اللہ عنہ ہیں۔

قولہ: "أَيَشْهَدُ أَحَدٌ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ فَيَدْخُلَ النَّارَ أَوْ تَطْعَمَهُ" (ص:۴۶ سطر:۷)

سوال:- بظاہر اِس بشارت کے اندر منافقین بھی شامل نظر آتے ہیں، حالانکہ قرآن و سنت کی دوسری نصوص میں ان کے کفر کی صراحت ہے۔

جواب:- یہ ہے کہ یہاں راوی نے اختصار کردیا ہے، صحیح مسلم ہی میں کتاب الصلوٰۃ، باب الرُّخصة فی التخلُّف عن الجماعة لعذر (ج:۱ ص:۲۳۳) میں یہ واقعہ تفصیل سے آیا ہے، اُس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مالک بن الدخشم کے بارے میں یہ منقول ہے کہ: "ألا تراهُ قد قال لا اله الا الله يُريد بذٰلك وَجهَ الله." اور حدیث کے آخر میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد یوں منقول ہے کہ: "فانّ الله حَرَّمَ علَى النَّار من قال لا اله الا الله

(۱) کیونکہ اگر فرض نماز ہوتی تو بقیہ صحابہؓ بھی جماعت میں شریک ہوجاتے اور آپس میں باتیں نہ کرتے۔

(۲) شرح النووی ج:۱ ص:۴۶۔

یبتغی بذٰلک وَجہَ اللہ." اِس روایت سے دو باتیں معلوم ہوئیں، ایک یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مالک بن دخشم رضی اللہ عنہ کے مؤمنِ صادق ہونے کی شہادت دی، اور اُن سے نفاق کی نفی کی ہے۔ دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ عذاب النار منتفی ہونے کے لئے شہادتین کا صدقِ قلب سے ہونا ضروری ہے، اعتقاد کے بغیر اقرار باللسان کافی نہیں۔

رہا یہ سوال کہ صرف صدقِ دل سے شہادتین پڑھ لینے سے دخولِ نار کی نفی کیسے ہوگئی؟ کیا اعمالِ صالحہ، فرائض و واجبات کے ترک اور معاصی کے ارتکاب کے باوجود بھی دُخولِ نار سے نجات کا وعدہ ہے؟ تو اس کے جوابات وہی ہیں جو پیچھے اس طرح کی احادیث کے تحت بیان ہو چکے ہیں۔

۱۴۹ – "حَدَّثَنِي أَبُو بَكْرِ بْنُ نَافِعٍ الْعَبْدِيُّ ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي عِتْبَانُ بْنُ مَالِكٍ، أَنَّهُ عَمِيَ. فَأَرْسَلَ إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: تَعَالَ فَخُطَّ لِي مَسْجِدًا، فَجَاءَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَجَاءَ قَوْمُهُ، وَتَغَيَّبَ رَجُلٌ مِنْهُمْ يُقَالُ لَهُ مَالِكُ بْنُ الدُّخَيْشِمِ." (ص:۴۷ سطر:۱،۲)

قوله: "مَالِكُ بْنُ الدُّخَيْشِمِ" (ص:۴۷ سطر:۲)

صحیح مسلم کی روایات میں یہاں یہ نام دو طرح آیا ہے: ۱-دُخَیْشِم، ۲-دُخْشُم۔ اور صحیح مسلم ہی کی کتاب الصلوٰۃ میں جہاں یہ واقعہ آیا ہے وہاں میم کے بجائے دونوں جگہ نون ہے، یعنی دُخیشن اور دُخشُن۔[1]

باب الدليل علىٰ أنّ من رضي باللہ ربًّا .... الخ

۱۵۰ – "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ أَبِي عُمَرَ الْمَكِّيُّ... (الیٰ قوله) ... عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: ذَاقَ طَعْمَ الْإِيمَانِ مَنْ رَضِيَ بِاللهِ رَبًّا وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا وَبِمُحَمَّدٍ رَسُولًا."

(ص:۴۷ سطر:۲ تا ۴)

قوله: "مَنْ رَضِيَ بِاللهِ رَبًّا وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا وَبِمُحَمَّدٍ رَسُولًا" (ص:۴۷ سطر:۳)

اِس حدیث سے معلوم ہوا کہ ایمان کی لذت اُس شخص کو نصیب ہوگی جس کے اندر

(۱) وفي الديباج (ج:۱ ص:۱۶۵): قال ابن الصلاح: ويقال أيضًا بكسر الدال والشين.

"صفتِ رضا" ہو کہ وہ اللہ رَبّ العزت کے رَبّ ہونے پر قانع اور راضی ہو، کسی اور کو اپنا رَبّ بنانے یا ماننے کے لئے تیار نہ ہو، کسی اور کی ربوبیت کا طلب گار اور منتظر نہ ہو۔ اپنے رَبّ کی نعمتوں پر شاکر اور اس کی دی ہوئی تکلیفوں پر صابر، اور اُس کی قدر و قضاء پر راضی ہو۔

مقامِ رضا مقرّبین کے اعلیٰ مقامات میں سے ہے، اور جس علم سے یہ مقام حاصل ہوتا ہے، وہ اللہ تعالیٰ کی صفاتِ کمالیہ و جمالیہ و جلالیہ کا علم ہے، اور یہی علم انسان میں صفتِ تسلیم و تفویض پیدا کرتا ہے، البتہ ان دونوں اور رضا میں فرق یہ ہے کہ تسلیم و تفویض اللہ تعالیٰ کے فیصلے کے نافذ ہونے سے پہلے ہوتی ہیں اور رضا فیصلہ (قضاء) کے نافذ ہونے کے بعد۔[1]

"وَبِالْإِسلام دِينًا" کا مطلب یہ ہے کہ اسلام کو مکمل ضابطۂ حیات سمجھتا ہو، زندگی کے ہر شعبے کی رہنمائی کے لئے اسلام ہی کو کافی سمجھتا ہو، اسلام کے علاوہ کسی دوسرے دین و مذہب کی حاجت نہ سمجھتا ہو۔ اور "بِمحمدٍ نبيًّا" کا مطلب یہ ہے کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رسول ہونے پر قانع ہو، دِین پر عمل کرنے کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی اور رسول کی تعلیمات کا طلب گار نہ ہو۔

باب بيان عدد شعب الايمان .... الخ

۱۵۱ –"حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللّٰهِ بْنُ سَعِيدٍ ... (الی قوله)... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ،عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : الإِيمَانُ بِضْعٌ وَّسَبْعُونَ شُعْبَةً،وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيمَانِ ." (ص:۴۷ سطر:۴،۵)

قوله:"الإِيمَانُ بِضْعٌ وَّسَبْعُونَ شُعْبَةً" (ص:۴۷ سطر:۴)

بِضعٌ بکسر الباء وقيل بالفتح، یہ تین سے نو تک کے عدد کے لئے استعمال ہوتا ہے، قاموس[2] میں کچھ اور اقوال بھی نقل کئے گئے ہیں۔ ایک یہ ہے کہ بِضعُ سات کا عدد ہے، اِس قول کی تائید اِس سے ہوتی ہے کہ حدیثِ باب کی بعض روایات میں "سبعٌ وسبعون" آیا ہے۔

اس روایت میں بضع وسبعون کا ذکر ہے، جبکہ اگلی روایت میں بضع وستون کا ذکر ہے، اس تعارض کے متعدد جوابات ہیں:-

---

(۱) فتح الملهم ج:۱ ص:۶۰۶۔

(۲) القاموس المحيط ج:۳ ص:۹،۱۰۔

۱- اگلی روایت میں راوی کو شک ہے، جبکہ پہلی روایت میں بضع وسبعون جزم کے ساتھ ہے، لہٰذا ترجیح پہلی روایت کو ہوگی۔

۲- عددِ اقل عددِ اکثر کی نفی نہیں کرتا۔

۳- ہوسکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو شروع میں بضع وستون کا علم دیا گیا ہو، اور بعد میں بضع وسبعون کا علم دے دیا گیا ہو۔[1]

قوله: "وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيْمَانِ" (ص:۴۷ سطر:۵)

حیاء کا ذکر بطورِ خاص اِس کی اہمیت بیان کرنے کے لئے ہے، اِس میں تنوین، تعظیم کے لئے ہے، أی الحیاء شعبةٌ عظیمةٌ من الایمان۔

۱۵۲- "حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ .. (الیٰ قوله)... عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اَلإِيْمَانُ بِضْعٌ وَّسَبْعُوْنَ أَوْ بِضْعٌ وَّسِتُّوْنَ شُعْبَةً، فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لاَ إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ ،وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الأَذَىٰ عَنِ الطَّرِيْقِ ،وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الإِيْمَانِ." (ص:۴۷ سطر:۵،۶)

قوله: "فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لاَ إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ" (ص:۴۷ سطر:۶)

معلوم ہوا کہ ایمان بسیط ہے، یعنی ایمان کی حقیقت صرف تصدیق بالقلب ہے، اور اِقرار باللسان اس پر متفرّع ہونے والا ایک شعبہ ہے نہ کہ اُس کا جزوِ ماہیت۔

قوله: "وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الأَذَىٰ عَنِ الطَّرِيْقِ" (ص:۴۷ سطر:۶)

الأذیٰ ہر تکلیف دینے والی چیز کو کہا جاتا ہے، جس میں کانٹا، پتھر، گندگی سب شامل ہیں۔ اماطۃ الأذیٰ اگرچہ ادنیٰ شعبہ ہے، لیکن دوسری طاعات جو شعبہ ہائے ایمان میں داخل نہیں ان کے مقابلے میں اس کی اہمیت بہت زیادہ ہے، کیونکہ یہ شعبۂ ایمان ہے۔

ایمان کے کل کتنے شعبے ہیں؟

یہاں تین شعبوں کا ذکر ہوگیا، باقی شعبے کون کون سے ہیں؟ یہ معلوم اور متعین کرنے کے لئے متعدد حضراتِ محدثین نے کوشش فرمائی، مثلاً امام حافظ ابوحاتم بن حِبّانؒ نے اپنی

---

(۱) اِن تینوں جوابات کے لئے ملاحظہ فرمایئے: فتح الباری ج:۱ ص:۵۱،۵۲ وعمدۃ القاری ج:۱ ص:۱۲۵ وشرح النووی ج:۱ ص:۴۷ والکنز المتواری ج:۱ ص:۱۲۵۔

کتاب "وصف الایمان وشُعَبُهٗ" میں، اور امام بیہقیؒ نے اپنی کتاب "شعب الایمان"[1] میں ان کو اپنے اپنے فہم کے مطابق جمع فرمایا ہے۔ حکیم الأمت حضرت تھانوی رحمہ اللہ کا رسالہ "فروع الایمان" بھی اِسی موضوع پر ہے، جس میں ہر شعبے کی تفصیل متعلقہ احادیث کے ساتھ بیان کی گئی ہے، اور کل شعبے ستتّر بیان فرمائے ہیں۔[2] ہر محدث نے اپنے فہم کے مطابق شعب الایمان کی فہرست مرتب کی جو ایک دوسرے سے مختلف ہے، چنانچہ حتمی اور یقینی طور پر سب شعبِ ایمان کو معیَّن کرنا مشکل ہے، البتہ امام ابوحاتم بن حبانؒ نے جو طریقہ اختیار کیا ہے وہ دِل کو لگتا ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک مدت تک تتبع کیا اور تمام "طاعات" کی فہرست تیار کی تو وہ اس تعداد سے بہت زیادہ تھیں، پھر میں نے ایسی طاعات جمع کیں جن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے "من الایمان" قرار دیا ہے تو وہ "بضع وسبعون" سے کم نکلیں، پھر میں نے ایسی طاعات جمع کیں جنْ کو اللہ تعالیٰ نے قرآنِ کریم میں "من الایمان" شمار فرمایا ہے تو وہ بھی "بضع وسبعونْ" سے کم نکلیں، پھر میں نے دونوں کو جمع کیا اور مکررات کو حذف کیا تو وہ ستتّر سے کچھ اُوپر تھیں۔

اماطة الأذیٰ سنت ہے، اور سنت بھی ایسی جو ایمان کے شعبوں میں سے ہے۔ ہمارے مدرسوں میں یہ سنت مردہ ہو رہی ہے، اس کی فکر کرنی چاہئے۔ ایک حدیث میں آتا ہے کہ ایک شخص کی مغفرت صرف اِس وجہ سے ہوئی کہ اُس نے راستہ میں لٹکی ہوئی شاخ کو جس سے راہگیروں کو تکلیف ہوتی تھی کاٹ دیا اور اُسے راستے سے ہٹا دیا تھا۔[3]

قولہ: "وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيْمَانِ" (ص:۴۷ سطر:۶)

مشہور سوال ہے کہ حیاء جس کو شرم کہتے ہیں یہ تو جبلّی اور خِلقی ہوتی ہے کسی میں کم اور کسی میں زیادہ، اور جو چیز جبلّی ہو وہ غیر اختیاری ہوتی ہے، اور شعبِ ایمان کا انسان کو مکلّف کیا گیا ہے، حالانکہ حیاء غیر اختیاری ہے، تو اِس کا انسان کو کیسے مکلّف بنایا گیا؟ جبکہ قرآنِ کریم

---

(۱) یہ کتاب ۹ جلدوں پر مشتمل ہے، جس میں مصنفِ علام نے شعبِ ایمان سے متعلق احادیث ان کے مکمل اسناد اور متون کے ساتھ جمع فرمائی ہیں۔

(۲) ان کے علاوہ علامہ قزوینیؒ کی کتاب "مختصر شعب الایمان"، اور علامہ قصریؒ کی کتاب "شعب الایمان" اور مولانا محمد ادریس مظاہری کی کتاب "اجزاء الایمان" بھی اسی موضوع پر ہیں۔

(۳) مسند أحمد بن حنبل ج:۱۳ ص:۲۴۰، رقم الحدیث: ۷۸۴۷، مسند أبی ہریرۃ.

میں ارشاد ہے: "لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا"۔[1]

جواب:- حیاء کی دو قسمیں ہیں، ۱-حیاءِ شرعی، ۲-حیاءِ طبعی یا عرفی (لغوی)۔

یہاں حدیث میں حیاءِ شرعی مراد ہے، حیاءِ عرفی وطبعی مراد نہیں۔[2]

حیاءِ طبعی، عرفی (لغوی) کی تعریف:- جو عمل[3] عرفاً قابلِ ملامت ہو، اُس سے ہمت کا ٹوٹ جانا، بہ سبب خوفِ ملامت کے اگر چہ وہ عمل شرعاً قابلِ ملامت نہ ہو بلکہ مطلوب ہو جیسے لوگوں کی ملامت کے خوف سے ڈاڑھی رکھنے کی ہمت نہ ہونا۔

حیاءِ شرعی کی تعریف:- بندۂ ناچیز (رفیع) عرض کرتا ہے کہ اس کا تقاضا یہ معلوم ہوتا ہے کہ حیاءِ شرعی کی تعریف یہ کی جائے کہ جو عمل شرعاً قابلِ ملامت ہو، اُس سے ہمت کا ٹوٹ جانا بہ سبب خوفِ ملامت عنداللہ کے، اگر چہ وہ عمل عرفاً قابلِ ملامت نہ ہو، مثلاً مغربی معاشرے میں ڈاڑھی منڈوانے کی ہمت نہ ہونا۔ (رفیع) حیاءِ شرعی کی ایک تعریف یہ کی گئی ہے کہ: "خُلُقٌ یبعث الانسان علٰی اجتناب القبیح"[4] یعنی وہ خُلُق جو انسان کو قبیحِ شرعی کے ارتکاب سے بچنے پر آمادہ کرے۔ لیکن یہ تعریف تقویٰ پر بھی صادق آتی ہے لہٰذا یہ تعریف مانع نہیں ہے۔

حضرت جنید بغدادی رحمہ اللہ نے حیاء کی تعریف یہ فرمائی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں اور اپنی کوتاہیوں کے استحضار سے قلب میں جو کیفیت پیدا ہوتی ہے وہ "حیاء" ہے۔ جب یہ حیاء پیدا ہوتی ہے تو آدمی اپنے گناہوں پر استغفار اور توبہ کرتا ہے اور آئندہ گناہوں سے بچنے کی کوشش کرتا ہے۔

حیاءِ شرعی کے بارے میں ایک شاعر نے خوب کہا ہے، نعت کا شعر ہے کہ:

"اُن کی سنت پہ چل کر نہ شرماؤں میں
اے خدا مجھ کو ایسی حیاء چاہئے"

۱۵۳- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِىْ شَيْبَةَ (الٰى قوله) عَنْ سَالِمٍ، عَنْ أَبِيْهِ

---

(۱) البقرة آیت:۲۸۶۔

(۲) عمدة القاری ج:۱ ص:۱۲۹ والمفهم ج:۱ ص:۲۱۸۔

(۳) لسان العرب ج:۳ ص:۴۲۹ وفتح الملهم ج:۱ ص:۶۱۲۔

(۴) فتح الباری ج:۱ ص:۵۲ وشرح السیوطی علٰی سنن النسائی ج:۸ ص:۱۱۱، وسبل السلام ج:۴ ص:۲۰۶ وفتح الملهم ج:۱ ص:۶۱۲۔

،سَمِعَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا يَعِظُ أَخَاهُ فِي الْحَيَاءِ. فَقَالَ: الْحَيَاءُ مِنَ الْإِيْمَانِ." (ص:۴۷ سطر:۶،۷)

قولہ: "يَعِظُ أَخَاهُ فِي الْحَيَاءِ" (ص:۴۷ سطر:۷)

فِي سبب کے معنیٰ میں ہے، یعنی وہ اپنے بھائی کو حیاء کی وجہ سے نصیحت کر رہا تھا کہ اتنی زیادہ حیاء نہ کرو کہ جس سے تمہارے اپنے بعض حقوق بھی تلف ہوجائیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر نکیر فرمائی کہ حیاء تو ایمان میں سے ہے، لہٰذا حیاء سے منع نہ کرو۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس تنبیہ کا مطلب یہ ہے کہ جس کو تم نے حیاء سمجھا ہے وہ حیاء نہیں، یعنی حیاءِ شرعی نہیں (بلکہ حیاءِ عرفی یا لغوی یا طبعی ہے)، اور حیاءِ شرعی تو ایمان کا شعبہ ہے اور مطلوب ہے اس سے منع نہیں کرنا چاہئے۔

۱۵۵ - "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى ... (الیٰ قوله)... عِمْرَانَ بْنَ حُصَيْنٍ يُحَدِّثُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: اَلْحَيَاءُ لَا يَأْتِيْ إِلَّا بِخَيْرٍ. فَقَالَ بُشَيْرُ بْنُ كَعْبٍ: إِنَّهُ مَكْتُوبٌ فِي الْحِكْمَةِ أَنَّ مِنْهُ وَقَارًا وَمِنْهُ سَكِيْنَةً. فَقَالَ عِمْرَانُ: أُحَدِّثُكَ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتُحَدِّثُنِيْ عَنْ صُحُفِكَ." (ص:۴۸ سطر:۱ تا ۳)

قولہ: "فِي الْحِكْمَةِ" (ص:۴۸ سطر:۲)

یعنی فلسفہ کی کتابوں میں یہ بات لکھی ہے کہ حیاء سے وقار پیدا ہوتا ہے، کیونکہ جب حیاء ہوتی ہے تو آدمی دوسروں کی توقیر کرتا ہے، جب یہ دوسروں کی توقیر کرتا ہے تو دوسرے اس کی توقیر کرتے ہیں، جس سے آدمی میں وقار پیدا ہوتا ہے۔

قولہ: "وَمِنْهُ سَكِيْنَةً" (ص:۴۸ سطر:۲)

"سکینة" ایسی حرکات سے رُکنا جو مروّت کے لائق نہیں، حیاء اُن سے اِجتناب کا سبب بنتی ہے۔[1] بُشیر کی اِس بات سے حدیث کی تائید ہوتی ہے، لیکن عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کے ناراض ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و ادب کا تقاضا یہ نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی تائید فلسفہ کی کتابوں سے کی جائے، کیونکہ احادیث فلسفہ

(۱) فتح الملهم ج:۱ ص:۶۱۸۔

کی تائید کی محتاج نہیں۔ ہاں! اگر اس کے برعکس ہوتا یعنی فلسفہ کی تائید احادیث سے ہوتی تو پھر مضائقہ نہیں تھا، کیونکہ فلسفہ محتاج ہے نہ کہ احادیث۔

اگلی حدیث میں ناراضگی کی دوسری وجہ بھی آرہی ہے اور بڑی وجہ وہی ہے۔

حضرت عمرانؓ کے اس فعل سے ایک ادب معلوم ہوا کہ کسی اُستاذ یا بزرگ کے سامنے کسی دوسرے اُستاذ یا شیخ کی بات نقل نہ کرنی چاہئے کہ حضرت آپ صحیح فرمارہے ہیں، اس لئے کہ ہمارے فلاں اُستاذ یا شیخ نے بھی اسی طرح کہا تھا، اِس سے دِل شکنی ہوتی ہے، اس لئے کہ وہ اُستاذ یا شیخ سمجھیں گے کہ اُس نے میری بات کو کافی نہیں سمجھا۔

سوال:- آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: "الحیاء لا یأتی الّا بخیر" لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مرتبہ یہ حیاء اعمالِ صالحہ کرنے سے رُکاوٹ بن جاتی ہے، مثلاً بعض لوگوں کو ڈاڑھی رکھنے میں شرم محسوس ہوتی ہے، اسی طرح کسی کو دعوت الی الخیر دیتے ہوئے یا وعظ و تقریر کرتے ہوئے رُکاوٹ، ہچکچاہٹ اور شرم آتی ہے، تو بظاہر یہ حیاء خیر کے بجائے شر لائی ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ حیاء صرف خیر لانے کا ذریعہ نہیں بنتی بلکہ بعض مرتبہ شر بھی لاتی ہے۔

جواب:- اس کا جواب یہ ہے کہ جو حیاء خیر ہی لاتی ہے اُس سے مراد حیاءِ شرعی ہے، نہ کہ عرفی وطبعی،[۱] اور حیاء کی جو مثال آپ نے دی ہے وہ حیاءِ شرعی نہیں، بلکہ عرفی وطبعی ہے۔

۱۵۶ - "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ حَبِيبٍ الْحَارِثِيُّ، قَالَ نا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ إِسْحَاقَ (وَهُوَ ابْنُ سُوَيْدٍ) أَنَّ أَبَا قَتَادَةَ حَدَّثَ؛ قَالَ: كُنَّا عِنْدَ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ فِي رَهْطٍ مِنَّا، وَفِينَا بُشَيْرُ بْنُ كَعْبٍ، فَحَدَّثَنَا عِمْرَانُ يَوْمَئِذٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْحَيَاءُ خَيْرٌ كُلُّهُ. قَالَ: أَوْ قَالَ: الْحَيَاءُ كُلُّهُ خَيْرٌ. فَقَالَ بُشَيْرُ بْنُ كَعْبٍ: إِنَّا لَنَجِدُ فِي بَعْضِ الْكُتُبِ أَوِ الْحِكْمَةِ أَنَّ مِنْهُ سَكِينَةً وَوَقَارًا لِلّٰهِ، وَمِنْهُ ضَعْفٌ. قَالَ: فَغَضِبَ عِمْرَانُ حَتَّى احْمَرَّتَا عَيْنَاهُ. وَقَالَ: أَلَا أَرَانِي أُحَدِّثُكَ عَنْ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتُعَارِضُ فِيهِ. قَالَ: فَأَعَادَ عِمْرَانُ الْحَدِيثَ. قَالَ: فَأَعَادَ بُشَيْرٌ، فَغَضِبَ عِمْرَانُ. قَالَ فَمَا زِلْنَا نَقُولُ فِيهِ: إِنَّهُ مِنَّا يَا أَبَا نُجَيْدٍ إِنَّهُ لَا بَأْسَ بِهِ." (ص:۴۸ سطر:۳ تا ۶)

---

(۱) مکمل اکمال اکمال المعلم ج:۱ ص:۱۳۲۔

قولہ: "رَهْطٍ" (ص:۴۸ سطر:۳)

وہ جماعت جو دس سے کم ہو، اور ان میں کوئی عورت نہ ہو، سب کے سب مرد ہوں۔[1]

قولہ: "وَمِنْهُ ضَعْفٌ" (ص:۴۸ سطر:۴)

اور ضعف ظاہری اعتبار سے نقص ہے، حالانکہ حدیث میں ہے کہ حیاء کُل کی کُل خیر ہے۔[2] حضرت عمران بن حصینؓ کے ناراض ہونے کی یہ دوسری وجہ تھی، کیونکہ بُشیر کی نیت اگرچہ غلط نہ ہو کیونکہ شرعاً قابلِ ملامت عمل کرنے سے ہمت کا ٹوٹ جانا حیاء ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ بھی ایک نقص ہے مگر یہ نقص محمود ہے مذموم نہیں، لہٰذا بُشیر کی بات نفس الامر میں تو غلط نہ تھی لیکن بات کا انداز ادب کے خلاف تھا، جو حدیث سے معارضہ کا تأثر دے رہا تھا۔

• حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کی اِس تنبیہ سے معلوم ہوا کہ حدیث کے متعلق اِس طرح بات کرنا بھی کہ ظاہراً معارضہ محسوس ہو، ادب کے خلاف ہے۔

سوال:- حیاء کِس طرح پیدا ہوتی ہے؟

جواب:- کچھ لوگوں میں حیاء جبلّی و خلقی یعنی پیدائشی ہوتی ہے، اُس وقت تو صرف حیاء کا اِمالہ کیا جائے گا کہ حیاءِ لغوی کو حیاءِ شرعی کی طرف منتقل کردیا جائے گا، یعنی اُس کے استعمال کا رُخ بدل دیا جائے گا، اور یہ اِمالہ بزرگوں اور اللہ والوں کی صحبت و تربیت میں رہنے سے ہوگا۔ بعض لوگوں میں حیاء جبلّی (طبعی) نہیں ہوتی یا کم ہوتی ہے، اُن کو زیادہ مجاہدہ کرنا ہوگا، ایک حیاء پیدا کرنے کا، اور دوسرا حیاء کے اِمالہ کا، اور یہ مجاہدہ بزرگوں کی صحبت میں رہ کر ہی ہوگا۔

قولہ: "اِحْمَرَّتَا عَيْنَاهُ" (ص:۴۸ سطر:۵)

فاعل جب اسمِ ظاہر ہو تو فعل کا صیغہ واحد ہوتا ہے، خواہ فاعل مفرد ہو، تثنیہ ہو یا جمع ہو، لیکن یہاں "اِحْمَرَّتَا" فعل تثنیہ ہے جو اِس قاعدۂ مشہورہ کے خلاف ہے، مگر لغتِ قلیلہ کے مطابق "اکلونی البراغیث"[3] کے قبیل سے ہے اور جائز ہے۔

---

(۱) مشارق الأنوار ج:۱ ص:۳۷۵۔

(۲) لہٰذا حدیث اور حکماء کے اس قول کے درمیان معارضہ پایا گیا، اور حدیث کے معارضہ میں حکماء کی بات پیش کرنا خلافِ ادب ہے۔

(۳) اسی طرح قرآن مجید کی آیت: "وَأَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا..." (الانبیاء:۳) بھی اسی قبیل سے ہے، (تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمایئے: اعراب القرآن ج:۱۷ ص:۲۸۳)۔

باب جامع أوصاف الإسلام

۱۵۸- " حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِیْ شَيْبَةَ ... (الٰی قوله) ...ح وَحَدَّثَنَا أَبُوْ كُرَيْب، حَدَّثَنَا أَبُوْ أُسَامَةَ ، كُلُّهُم عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ ،عَنْ أَبِيْهِ، عَنْ سُفْيَانَ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ الثَّقَفِیِّ؛ قَالَ قُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ! قُلْ لِیْ فِی الإِسْلَامِ قَوْلاً لا أَسْأَلُ عَنْهُ أَحَدًا بَعْدَکَ(وَفِیْ حَدِيْثِ أَبِیْ أُسَامَةَ غَيْرَکَ) قَالَ:قُلْ آمَنْتُ بِاللّٰهِ ثُمَّ اسْتَقِمْ."

(ص:۴۸ سطر:۷، ۸)

قوله: "قُلْ آمَنْتُ بِاللّٰهِ" (ص:۴۸ سطر:۸) زبان سے ایمان بالقلب کا اقرار کرو۔

قوله: "ثُمَّ اسْتَقِمْ" (ص:۴۸ سطر:۸)

استقامت یہ ضد ہے "ٹیڑھے پن" کی، یعنی سیدھے رہو، یعنی اَوامر ونواہی کی پوری پوری پابندی کرو، ظاہری اور باطنی گناہوں سے بچو، ہر ایک کے حقوق ادا کرو، حقوق العباد بھی اور حقوق اللہ بھی، چنانچہ مقامِ استقامت دین کا اعلیٰ ترین مقام ہے، لیکن یہ مقام مشکل ترین بھی ہے، اس لئے حضورِ اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حدیث میں فرمایا: "شَيَّبَتْنِیْ هُوْدٌ"(۱) مجھے سورۂ ہود نے بوڑھا کردیا۔ کیونکہ اس سورۃ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا ہے کہ: "فَاسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ"۔(۲) اسی مشکل کی وجہ سے سورۂ فاتحہ میں یہ دُعا لائی گئی کہ: "اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ" جو نماز کی ہر رکعت میں پڑھی جاتی ہے۔

علمائے کرام نے فرمایا کہ صراطِ مستقیم پلِ صراط کا نمونہ ہے، جو صراطِ مستقیم پر ٹھیک طریقے سے گزر گئے وہ پلِ صراط پر بھی آسانی سے گزر جائیں گے۔ صوفیاء کرام کا مقولہ ہے کہ: "الاستقامة فوق الف كرامة" دلیل یہ ہے کہ کرامت ولی کا فعل نہیں ہوتا اور اُس کے اپنے اختیار میں نہیں ہوتی، بلکہ محض من جانب اللہ ہوتی ہے، چنانچہ کرامت کے ظہور سے نہ اللہ کے قرب میں اضافہ ہوتا ہے، نہ درجات میں، نہ ثواب میں، بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے ایک انعام ہے، بخلاف استقامت کے کہ آدمی جتنا استقامت میں بڑھے گا اتنا ہی قرب بڑھتا جائے

---

(۱) سنن سعيد بن منصور ج:۵ ص:۳۷۰، رقم الحديث: ۱۱۰۹ ومسند أبی يعلیٰ ج:۲ ص:۱۸۴، رقم الحديث: ۸۸۰ وسنن الترمذی، باب ومن سورة الواقعة، رقم الحديث: ۳۲۹۷۔

(۲) هود آيت:۱۱۳۔

گا۔ استقامت مطلوب ہے، کرامت مطلوب نہیں۔ بعض لوگ اولیاء میں کرامت ڈھونڈتے ہیں بجائے استقامت کے، یہ معیار صحیح نہیں، معیارِ ولایت اتباعِ سنت ہے اور سنت ہی صراطِ مستقیم ہے، اور سنت کا کامل اتباع استقامت ہے، اسی کی کوشش کرنی چاہیئے۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو استقامت نصیب فرمائے، آمین۔

باب تفاضل الإسلام وأيّ أُموره أفضل

۱۵۹ - "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ... (الٰی قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو؛ أَنَّ رَجُلاً سَأَلَ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :أَيُّ الإِسْلَامِ خَيْرٌ؟ قَالَ: تُطْعِمُ الطَّعَامَ، وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلٰى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ." (ص:۴۸ سطر:۹،۱۰)

قوله: "أَيُّ الإِسْلَامِ خَيْرٌ؟" (ص:۴۸ سطر:۱۰)

اسلام کے دو معنی اصطلاحی ہیں، ۱-اعمالِ ظاہرہ، جیسا کہ کتاب کے شروع میں حدیثِ جبریل میں بیان فرمایا گیا۔ ۲-پورا دینِ اسلام۔

اِس دوسرے معنی میں پورا دین داخل ہے خواہ عقائد ہوں یا اعمالِ ظاہرہ ہوں یا باطنہ، جیسا کہ قرآنِ کریم میں ہے: "وَمَنْ يَّبْتَغِ غَيْرَ الْاِسْلَامِ دِيْنًا فَلَنْ يُّقْبَلَ مِنْه"، [۱] "اِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ"، [۲] "اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا ط" [۳]

أی الإسلام خیر؟ کا مطلب یہ ہے کہ: أی أعمال الإسلام خیر؟ یعنی دینِ اسلام کے اعمال میں سے کون سا عمل بہتر ہے؟

قوله: "تُطْعِمُ الطَّعَامَ" (ص:۴۸ سطر:۱۰)

یہاں "أنْ" مقدر ہے: أی أنْ تُطْعِمَ (كما فی حاشية البخاری ج:۱ ص:۶) اِطعام میں یہاں اِطلاق ہے یعنی خواہ امیر کو ہو یا غریب کو، رشتہ دار کو ہو یا اجنبی کو، خواہ بلاکر کھلایا جائے یا اس کے گھر بھیج دیا جائے، سب کو شامل ہے۔

وقوله: "وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلٰى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ" (ص:۴۸ سطر:۱۰)

---

(۱) آل عمران آیت:۸۵۔ (۲) آل عمران آیت:۱۹۔

(۳) المائدة آیت:۳۔

آج کل یہ ہوگیا ہے کہ صرف جان پہچان کے لوگوں کو سلام کرتے ہیں، اجنبی مسلمان کو سلام نہیں کرتے، یہ علاماتِ قیامت میں سے ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قربِ قیامت میں سلام صرف معرفت میں منحصر ہوجائے گا۔[1]

ابتداء بالسلام سنتِ مؤکدہ ہے، اور ردّ السلام یعنی سلام کا جواب دینا واجب ہے۔ جن بزرگوں کے ہم نام لیوا ہیں ان کی سب سے بڑی خصوصیت یہ تھی کہ اُن میں احیاءِ سنت کی دُھن تھی، شیخ الادب حضرت مولانا اعزاز علی صاحبؒ کی ایک خاص بات یہ مشہور تھی کہ ابتداء بالسلام کا غیر معمولی اہتمام فرماتے تھے، طلبہ بارہا کوشش کرتے تھے کہ وہ اُستاذ کو ابتداء بالسلام کریں، مگر حضرت ابتداء بالسلام کے ایسے عادی تھے کہ طلبہ کو اس کا موقع نہ ملتا تھا۔ ان بزرگوں میں "وَسَارِعُوْٓا اِلٰى مَغْفِرَةٍ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ ۙ اُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِيْنَ ۝"[2] کا جذبہ تھا۔ دوسری حدیث میں ہے (جو آگے صحیح مسلم ہی کی کتاب الایمان میں آئے گی) کہ: "أفشوا السلام بينكم"، سلام کو آپس میں ظاہر کرو اور پھیلاؤ، چنانچہ اسلامی آداب میں یہاں تک ہے کہ اگر دو آدمی باتیں کرتے ہوئے جارہے ہوں، درمیان میں درخت وغیرہ آگیا، اگرچہ ایک لمحہ کے لئے آڑ ہوگئی لیکن جب وہ آڑ ختم ہوجائے تو پھر سلام کریں۔

فائدہ:- امامِ مسلمؒ پہلے "شُعَبُ الایمان" کے متعلق حدیث لائے، اب وہ احادیث لارہے ہیں جن میں ایسے اعمال کا بیان ہے جن کو قرآنِ کریم یا احادیث میں ایمان کہا گیا ہے، یا "من الایمان" کہا گیا ہے، یا ایمان کا تقاضا قرار دیا گیا ہے، یا ایمان پر متفرع کیا گیا ہے، بظاہر امام مسلمؒ اس طرح یہ اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ یہ اعمال بھی شعب الایمان میں سے ہیں۔

۱۶۰- "وَحَدَّثَنِيْ أَبُو الطَّاهِرِ ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَبِي الْخَيْرِ، أَنَّهُ سَمِعَ عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ يَقُوْلُ: إِنَّ رَجُلاً سَأَلَ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الْمُسْلِمِيْنَ خَيْرٌ؟ قَالَ: مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُوْنَ مِنْ لِسَانِهٖ وَيَدِهٖ."

(ص:۴۸ سطر:۱۰ تا ۱۲)

قوله: "مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُوْنَ مِنْ لِسَانِهٖ وَيَدِهٖ" (ص:۴۸ سطر:۱۲)

---

(۱) مسند أحمد بن حنبل ج:۶ ص:۱۷۹، ومعجم الكبير للطبراني ج:۹ ص:۳۴۴، رقم الحديث: ۹۴۹۱۔

(۲) آل عمران آیت:۱۳۳۔

یہ اسلامی معاشرت کا اصل الاُصول ہے۔ عرض کرچکا ہوں کہ دین کے پانچ بڑے بڑے اہم حصے ہیں جن میں ایک معاشرت ہے، اور معاشرت کا اصل الاُصول یہ حدیث ہے۔ معاشرت کے محرّمات ہوں یا فرائض و واجبات، مستحبات ہوں یا مکروہات، اُن سب کا لُبِّ لباب "من سلم المسلمون .... الخ" ہے کہ ناحق کسی کو تکلیف نہ پہنچے، ادب کا حاصل بھی یہ ہے کہ ہمارے کسی عمل سے دوسروں کو ناحق طور پر ادنیٰ تکلیف یا ناگواری پیش نہ آئے، خواہ وہ اپنے سے چھوٹے ہوں یا بڑے، ہر ایک کا ادب لازم ہے، اور وہ یہی ہے کہ ہم سے ان کو ناحق تکلیف یا ناگواری پیش نہ آئے۔

سوال:- یہاں "المسلمون" کا لفظ ہے، کیا کافروں کو تکلیف پہنچانا جائز ہے؟

جواب:- اگر کافر ذِمّی ہو یا مُستَأمِن یا مُعَاهِد ہو تو اس کو بھی ناحق تکلیف پہنچانا جائز نہیں، غیر مسلموں کے حق میں یہ عدمِ جواز شریعت کے دوسرے دلائل سے ثابت ہے۔[1]

یاد رہے کہ باپ بیٹے کو، اُستاذ شاگرد کو تأدیباً ڈانٹتا ہے، یہ ایذاءِ محرَّم میں داخل نہیں، کیونکہ یہ ناحق نہیں بلکہ خیرخواہی ہے، جیسے طبیب مریض کو آپریشن وغیرہ سے تکلیف تو پہنچاتا ہے، مگر وہ خیرخواہی میں شامل ہے۔ یہی تفصیل حدود وقصاص وغیرہ میں بھی ہے۔[2]

"من لسانہٖ ویدہ" میں لسان کو ید پر مقدم فرمایا، اس لئے کہ[3] زبان سے تکلیف پہنچانا آسان بھی ہے اَعمّ بھی، کہ اس کے ذریعے اپنے سے طاقتور آدمی کو بھی تکلیف پہنچائی جاسکتی ہے، جبکہ ہاتھ سے اس کو تکلیف دینا مشکل ہے۔ اسی طرح زبان سے دور دراز کے لوگوں کو حتیٰ کہ مُردوں کو بھی تکلیف دی جاسکتی ہے، جبکہ ہاتھ سے نہیں پہنچائی جاسکتی۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ زبان سے پہنچائی ہوئی تکلیف ہاتھ کی تکلیف سے زیادہ اَلمناک ہوتی ہے، کما قال الشاعر:-

جَراحاتُ السِّنان لهَا الالْتِئامُ

وَلا يلتام ما جرح اللسانُ

ویدہ:- زبان کے بعد بقیہ اعضاء کے بجائے صرف یَد کا ذکر فرمایا گیا، اس لئے کہ زبان کے بعد اکثر ایذاء رسانیاں ہاتھ سے ہوتی ہیں، یا اس لئے کہ محاورے میں عمل کی نسبت

---

(۱) فتح الملهم ج:۱ ص:۶۲۹، ذکر المسلمین ههنا خرج مخرج الغالب۔

(۲) عمدة القاری ج:۱ ص:۱۳۳۔

(۳) عمدة القاری ج:۱ ص:۱۳۲۔

ہاتھ کی طرف کی جاتی ہے، اگرچہ وہ کسی اور عضو سے انجام دیا گیا ہو، کما قال اللہ تعالیٰ: "يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ" (۱) خلاصہ یہ کہ ایذاء رسانی خواہ ہاتھ سے ہو یا کسی اور عضو سے، دونوں حرام ہیں۔

سوال:- اس حدیث میں "مسلمانوں کو اپنے ہاتھ اور زبان سے محفوظ رکھنے" کو افضل الاعمال قرار دیا گیا، اور اسی باب کی پہلی حدیث میں "اطعام الطعام" کو خیر الاعمال فرمایا گیا ہے، جبکہ صحیح مسلم ہی کی کتاب الایمان میں آگے ص:٦٢ پر "باب بیان کون الایمان باللہ افضل الاعمال" کے تحت ایک حدیث میں ایمان کو، اور دوسری حدیث میں الصلٰوۃ لوقتھا کو افضل الاعمال فرمایا گیا ہے، بظاہر اس میں تعارض نظر آتا ہے۔

جواب:- احادیث میں جہاں کسی عمل کو افضل الاعمال قرار دیا گیا ہے وہاں مراد یہ ہے کہ وہ "من أفضل الأعمال" ہے، یعنی اُن سے مراد "صفِ اوّل" کے اعمال ہیں، لہٰذا اُن میں تعدد ہوسکتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ احادیث کے اِس اختلاف کی متعدد وجوہ ہوسکتی ہیں:-

۱- کبھی یہ اختلاف سائلین کے مختلف حالات کے اعتبار سے ہوتا ہے کہ کسی کے حق میں فلاں عمل افضل ہے، دوسرے کے حق میں کوئی دوسرا عمل افضل ہے۔

۲- کبھی یہ اختلاف وقت کے تقاضوں کے اعتبار سے ہوتا ہے کہ ایک وقت میں ایک عمل افضل ہے، دوسرے وقت میں دوسرا عمل۔

۳- شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں (۲) کہ: یہ اختلاف حیثیتوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہے، مثلاً اِطعام الطعام اس حیثیت سے افضل الاعمال ہے کہ یہ عمل باہمی محبت بڑھانے کا ذریعہ ہے، اور تمام اَدیان و مذاہب میں پسندیدہ اور مرغوب ہے، اور الصلٰوۃ لوقتھا اِس حیثیت سے افضل الاعمال ہے کہ اس میں بندے کی شانِ عبدیت سب سے زیادہ نمایاں ہوتی ہے، اسی طرح دیگر اعمال کی افضلیت مِن وجہٍ دون وجہٍ ہے۔ علامہ شبیر احمد عثمانی صاحبؒ کے اس ارشاد کی پوری تفصیل آگے درسِ مسلم ہی میں "باب بیان

---

(۱) النبا آیت:۴۰۔

(۲) المفہم ج:۱ ص:۲۲۲ وعمدۃ القاری ج:۱ ص:۱۳۹ ومکمل اکمال المعلم ج:۱ ص:۱۳۷ وفتح الملہم ج:۱ ص:۲٦۴۔

کون الایمان باللہ افضل الاعمال" میں حدیث "ایّ العمل افضل" کے تحت آئے گی۔

۱۶۲- "حَدَّثَنِیْ سَعِیْدُ بْنُ یَحْیَی بْنِ سَعِیْدٍ الْأُمَوِیُّ .. (الیٰ قوله)... عَنْ أَبِیْ مُوْسٰی، قَالَ: قُلْتُ: یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! أَیُّ الإِسْلَامِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُوْنَ مِنْ لِسَانِهٖ وَیَدِهٖ ." (ص:۴۸ سطر:۱۳، ۱۴)

قوله: "أَیُّ الإِسْلَامِ" (ص:۴۸ سطر:۱۴) أی أیّ أعمال الاسلام.

قوله: "مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُوْنَ .... الخ" یہاں مَنْ سے پہلے مضاف محذوف ہے، تقدیرِ عبارت ہے: "عَمَلُ مَنْ سلم .... الخ" ناچیز عرض کرتا ہے کہ اس عمل کو اس حیثیت سے افضل الاعمال کہا گیا ہوگا کہ جن اعمال کے ذریعہ معاشرے میں امن و امان قائم کرنے کی کوشش کی جائے یہ اُن میں سب سے افضل اور سب سے زیادہ مؤثر ہے۔

باب بیان خصال من اتصف بهنّ وجد حلاوةَ الایمان

۱۶۳- "حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِیْمَ .. (الیٰ قوله) ...عَنْ أَنَسٍ، عَنِ النَّبِیِّ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ .قَالَ: ثَلَاثٌ مَنْ کُنَّ فِیْهِ وَجَدَ بِهِنَّ حَلَاوَةَ الإِیْمَانِ: مَنْ کَانَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ أَحَبَّ إِلَیْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا ،وَأَنْ یُحِبَّ الْمَرْءَ لَا یُحِبُّهُ إِلَّا لِلّٰهِ، وَأَنْ یَکْرَهَ أَنْ یَعُوْدَ فِی الْکُفْرِ بَعْدَ أَنْ أَنْقَذَهُ اللّٰهُ مِنْهُ ،کَمَا یَکْرَهُ أَنْ یُقْذَفَ فِی النَّارِ ." (ص:۴۹ سطر:۱، ۲)

قوله: "ثَلَاثٌ مَنْ کُنَّ فِیْهِ" (ص:۴۹ سطر:۱)

یہاں "ثلٰث" مبتدأ ہے اور آگے کا جملہ اس کی خبر، اور ثلاث اگرچہ نکرہ ہے مگر اس کا مبتدأ ہونا اس لئے جائز ہے کہ اس کی تنوین مضاف الیہ کے عوض میں ہے اور تقدیرِ عبارت "ثلاث خصال" ہے۔ (کذا فی فتح الباری. رفیع)۔[1]

أی ثلٰث خصال یعنی جس کے اندر یہ تین صفات ہوں اس کو ایمان کی لذت نصیب ہوگی۔

قوله: "حَلَاوَةَ الإِیْمَانِ" (ص:۴۹ سطر:۲)

(۱) فتح الباری، کتاب الایمان، باب حلاوة الایمان ج:۱ ص:۲۵۔

یعنی "ایمان کی لذت" اس سے مراد یہ ہے کہ طاعات میں اگرچہ مشقت ہو مگر اُن میں لذت آنے لگتی ہے، جیسے جہاد، تبلیغ، تقویٰ، علمِ دین کی تعلیم و تعلّم اور دین کے کاموں میں محنت کہ اِن میں مجاہدے ہیں مگر پھر بھی محبوب ہو جاتے ہیں۔[1]

قوله: "وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلّٰهِ" (ص:۴۹ سطر:۲)

آج کل محبت کا معیار کیا ہوتا ہے؟ وطن یا پارٹی، قوم، قبیلہ۔ وہ حق پر ہو یا باطل پر، بس اسی کا ساتھ دیا جاتا ہے، خواہ اُس میں ظلم کی حمایت ہو رہی ہو، اِسی کا نام عصبیت ہے، یہ جاہلانہ اور مشرکانہ رسم ہے، دین کی تعلیم تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا دوست ہے، ہمارا دوست ہے، اور اللہ کا دُشمن ہمارا دُشمن۔

سوال:- محبتِ طبعی تو غیر اختیاری ہے اور غیر اختیاری کا انسان مکلّف نہیں۔

جواب:- یہ ہے کہ یہاں اگر محبتِ طبعیہ مراد ہو جیسا کہ احقر کا رُجحان ہے، تو جواب یہ ہوگا کہ محبتِ طبعی اگرچہ غیر اختیاری ہے لیکن اس کے اسباب اختیاری ہیں، اس لئے اس کا مکلّف ہونا خلافِ قانونِ شریعت نہیں۔ آدمی بیوی، ماں باپ سب سے طبعاً محبت کرتا ہے، لیکن اگر نیت اللہ کے لئے کر لی جائے اور اس محبت کو شرعی اَحکام کے تابع کر لیا جائے تو یہی عبادت بن جاتی ہے۔ شاگرد اور اُستاذ کے درمیان، اسی طرح مرید اور شیخ کے درمیان جو محبت ہوتی ہے یہ بھی "حبّ لِلّٰہ" ہے۔

قوله: "وَأَنْ يَكْرَهَ أَنْ يَعُوْدَ فِي الْكُفْرِ بَعْدَ أَنْ أَنْقَذَهُ اللّٰهُ مِنْهُ" (ص:۴۹ سطر:۲)

دلالۃ النص کے طور پر اس میں وہ شخص بھی داخل ہے جو ابتداء ہی سے مسلمان ہو۔[2]

۱۶۴ - "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (ص:۴۹ سطر:۲،۳)

---

(۱) فی اکمال اکمال المعلم (ج:۱ ص:۱۴۲): "عن الجنید: أهل اللیل فی لیلهم ألذّ من أهل اللهو فی لهوهم، وعن ابن أدهم: واللہ! انا لفی لذّة لو علمها الملوک لجادلونا علیها بالسیوف."

(۲) فی مکمل اکمال اکمال المعلم (ج:۱ ص:۱۴۵): "والمراد بالعودة فی الکفر مطلق الصیرورة والتلبس تقدّم اتصافهٗ به أم لا." وفی فتح الباری (ج:۱ ص:۶۲): "والانقاذ أعم مِن أن یکون بالعصمة منه ابتداءً بأن یولد علی الاسلام ویستمر أو بالاخراج من کلمةِ الکفر الیٰ نورِ الایمان کما وقع لکثیر من الصحابة."

قولہ: "طَعْمَ الإِيْمَانِ" (ص:۴۹ سطر:۳)

ایمان کا مزہ، یعنی طاعات میں لذّت آنے لگتی ہے اور گناہوں سے وحشت ہونے لگتی ہے۔

باب وجوب محبة رسولِ الله صلی اللہ علیہ وسلم .... الخ

۱۶۶- "حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، قَالَ: نَا إِسْمَاعِيْلُ بْنُ عُلَيَّةَ ح وَحَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، قَالَ: نَا عَبْدُ الْوَارِثِ، كِلَاهُمَا عَنْ عَبْدِ الْعَزِيْزِ، عَنْ أَنَسٍ؛ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يُؤْمِنُ عَبْدٌ (وَفِي حَدِيْثِ عَبْدِ الْوَارِثِ الرَّجُلُ) حَتّٰى أَكُوْنَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ أَهْلِهِ وَمَالِهِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِيْنَ."

(ص:۴۹ سطر:۵، ۶)

قولہ: "لَا يُؤْمِنُ عَبْدٌ .... حَتّٰى أَكُوْنَ أَحَبَّ إِلَيْهِ" (ص:۴۹ سطر:۶)

حاصل یہ ہے کہ تمام انسانوں کی محبت سے بڑھ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت ہو، یہ تو طے شدہ ہے کہ یہاں حُبِّ اختیاری مراد ہے، غیر اختیاری مراد نہیں، کیونکہ اس کا انسان مکلّف نہیں، لیکن حُبِّ اختیاری سے کیا مراد ہے؟ اس میں دو احتمال ہیں:-

۱- اس سے مراد اعتقادِ اعظمیّت ہے، یعنی یہ اعتقاد کہ سب سے اعظم ذات مخلوق میں حضورِ اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ہے، اس درجہ کا اعتقاد تو نفسِ ایمان کے لئے شرط ہے، جو شخص حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں اعتقادِ اعظمیّت نہیں رکھتا وہ سرے سے مؤمن ہی نہیں، کیونکہ ایسا اعتقاد "ما عُلِمَ من الدّین ضرورةً" میں سے ہے اور اس صورت میں "لا یؤمن" میں نفی جنسِ ایمان کی ہوگی۔

۲- دوسرا احتمال یہ ہے کہ حُبّ سے مراد میل القلب ہو، یعنی حُبِّ طبعی مراد ہو، اس صورت میں "لا یؤمن" میں نفی کمالِ ایمان کی ہوگی۔

اِس دوسرے احتمال پر وہی سوال ہوتا ہے کہ حُبِّ طبعی تو غیر اختیاری ہے، پھر اس پر کمالِ ایمان کیوں موقوف ہوا؟

اس کا جواب بھی وہی ہے کہ اگرچہ حُبِّ طبعی غیر اختیاری ہے لیکن اس کے اسباب اختیاری ہیں، اور وہ اسباب ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کمال، آپ کے جمال اور آپ کے نوال کا استحضار، آپ کی شفقت علی الاُمت کا، اور آپ کے اُمت پر احسانات کا، اور آپ کی

شفاعت لأمت کا استحضار، اور حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرتِ طیبہ کا مطالعہ اور عشقِ رسول رکھنے والوں کی صحبت کو اختیار کرنا، یہ سب اُمور اختیاری ہیں، ان سے حُبِّ طبعی پیدا ہو جاتی ہے۔

یہ محبتِ رسول ''احسان'' میں سے ہے اور شعبِ ایمان میں سے ہے، اور یہ تمام احادیث مرجئۃ کے مذہب کی تردید کر رہی ہیں کہ ایمان اس وقت تک کامل نہیں ہوسکتا جب تک کہ یہ باطنی اعمال و اخلاق بھی حاصل نہ ہوں۔

سوال:- بخاری شریف میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قصہ مذکور ہے کہ اُنہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: ''لأنت یا رسول اللہ! أحبّ الیّ من کلّ شيءٍ الّا من نفسي'' تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''لا! والّذی نفسي بیدہٖ حتّٰی أکون أحبُّ الیک من نفسک'' تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا: ''فانّک الاٰن واللہ! أحبّ الیّ من نفسي'' تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ''الاٰن یا عمر!''[1] تو یہاں اِشکال ہوتا ہے کہ کیا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اِس درجہ کی محبتِ عقلی حاصل نہ تھی کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی ذات پر ترجیح دیتے، حالانکہ محبتِ عقلی کا یہ درجہ تو شرطِ ایمان ہے، اس کے بغیر تو آدمی مؤمن ہی نہیں ہوتا۔

اس کے دو جواب زیادہ راجح ہیں:-

۱- حضرت عمر رضی اللہ عنہ اَوّلاً یہ سمجھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم محبتِ طبعی مراد لے رہے ہیں، تو ''الّا من نفسي'' کا استثناء کیا، لیکن پھر تنبُّہ ہونے پر سمجھ گئے کہ یہاں محبتِ اختیاری مراد ہے، تو پھر فرمایا: ''فانّک الاٰن واللہ أحبّ الیّ من نفسي''۔[2]

۲- جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متنبہ فرمایا تو اللہ رَبّ العزت نے محبتِ طبعی کو اس درجہ میں پیدا فرما دیا جو کمالِ ایمان کے لئے مطلوب تھی۔

باب الدلیل علٰی أنّ من خصال الإیمان .... الخ

۱٦۸ -''حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰی .... (الٰی قوله) ... عَنْ أَنَسِ بْنِ

---

(۱) صحیح البخاری، کتاب الأیمان والنذور، باب کیف کان یمین النبی صلی اللہ علیہ وسلم، رقم الحدیث: ٦٦۳۲۔

(۲) بوادر النوادر ص:۱۰۲۔

مَالِكٍ ،عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.قَالَ:لاَ يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتّٰى يُحِبَّ لِأَخِيْهِ(أَوْ قَالَ: لِجَارِهِ) مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ.“ (ص:۵۰ سطر:۱،۲)

قوله: ”حَتّٰى يُحِبَّ لِأَخِيْهِ“ (ص:۵۰ سطر:۱،۲)

اخ سے مراد اخِ دینی ہے، اور بعض روایات میں ”من الخیر“ کا لفظ آیا ہے، اور یہاں بظاہر ”لا یؤمن“ میں کمالِ ایمان کی نفی مراد ہے۔

باب بيان تحريم ايذاء الجار

۱۷۰ – ” حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوْبَ ......(الٰی قوله)......عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ ؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ:لاَ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ لاَ يَأْمَنُ جَارُهُ بَوَائِقَهُ.“ (ص:۵۰ سطر:۳،۴)

قوله: ”بَوَائِقَهُ“ (ص:۵۰ سطر:۴)

بَوَائِق جمع ہے بائقة کی، شدید تکلیف کو کہتے ہیں،(۱) اس سے معلوم ہوا کہ پڑوسی کو شدید ایذاء رسانی دُخولِ جنت سے مانع ہے۔

صرف نوافل سے آدمی ولی نہیں بنتا، بلکہ بڑی بڑی چیزوں کے ساتھ اِن چھوٹی چھوٹی چیزوں کا بھی اہتمام رکھنے سے اور زندگی کے تمام شعبوں کو اسلام کے سانچے میں ڈھالنے سے ولی بنتا ہے۔

باب الحث علٰى اكرام الجار والضيف ولزوم السكوت .... الخ

۱۷۱ –” حَدَّثَنِيْ حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَىٰ.. (الٰی قوله) ... عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ ،عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ ،وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيُكْرِمْ جَارَهُ ،وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ .“ (ص:۵۰ سطر:۴ تا ۶)

قوله: ”فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ“ (ص:۵۰ سطر:۵)

---

(۱) الغريب للخطابي ج:۳ ص:۶۱ والنهاية لابن الأثير ج:۱ ص:۱۶۲، مادة: بوق.

یعنی جس بات میں دینی و دنیوی فائدہ نہ ہو، اس سے اجتناب کیا جائے۔

قولہ: "فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ" (ص:۵۰ سطر:۶)

بخاری شریف میں ہے کہ ضیافت تین دن تک ہے،[1] وفیہ: "وجائزة یوم ولیلة" اور "جائزة" کی تفسیر میں دو اقوال ہیں:-

۱- پہلے ایک دن رات کے کھانے میں تکلف کرنا، یہ "جائِزَة" ہے (باقی دنوں میں جو کچھ حاضر ہے، وہ پیش کردینا کافی ہے)۔

۲- جب مہمان جانے لگے تو اُسے ایک دن رات کا توشہ دینا۔[2]

۱۷۲ - "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ ... (الیٰ قولہ)... عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ؛ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يُؤْذِيْ جَارَهُ، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَسْكُتْ." (ص:۵۰ سطر:۶ تا ۸)

قولہ: "فَلَا يُؤْذِيْ جَارَهُ" (ص:۵۰ سطر:۷)

یہ جملہ نافیہ ہے، مگر یہاں نفی بمعنیٰ نہی ہے کہ وہ شخص پڑوسی کو نقصان نہ پہنچائے۔[3]

قولہ: "فَلْيَقُلْ خَيْرًا" (ص:۵۰ سطر:۸)

اس میں فرض و واجب اور مستحب کلام داخل ہے، مباح کو ذکر نہیں کیا، اس سے معلوم ہوا کہ جس کلامِ مباح میں دین یا دنیا کا فائدہ نہ ہو اس سے بھی احتراز کرنا چاہئے، کیونکہ مآلِ کار وہ بھی مباح نہیں رہتا، بلکہ مکروہ یا ناجائز ہوجاتا ہے، کیونکہ فضول گفتگو کرنے سے اپنا اور دوسرے کا وقت ضائع ہوتا ہے اور اُسے تکلیف پہنچتی ہے، لہٰذا یہ بھی مآلِ کار شر ہے، خیر نہیں۔

قولہ: "أَوْ لِيَسْكُتْ" (ص:۵۰ سطر:۸)

اس عادت کو پیدا کرنے کے لئے بہت سے لوگوں کو بڑا مجاہدہ کرنا پڑتا ہے۔

صوفیائے کرام کے یہاں چار مجاہدے مشہور ہیں: ۱-قلّتِ طعام، ۲-قلّتِ منام، ۳-قلّتِ کلام، ۴-قلّتِ اختلاط مع الانام۔ اور اِن سب کا مقصد انسان کو لایعنی اُمور سے اور

(۱) صحیح البخاری، کتاب الأدب، باب اکرام الضیف وخدمتهٗ ایاه بنفسه، رقم الحدیث: ۶۱۳۵۔

(۲) فتح الباری ج:۵ ص:۵۳۳۔

(۳) الحل المفهم ج:۱ ص:۳۲۔

گناہوں سے بچانا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "من حسن إسلام المرءِ ترکُهٗ ما لا يعنيهِ."(۱)

بعض لوگ کہتے ہیں کہ صوفیائے کرام کے مجاہدے بدعت ہیں، کیونکہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نہ تھے۔

جواب:- حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: دراصل صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو مجاہدوں کی ضرورت کم ہوتی تھی، کیونکہ ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت میسر تھی اور پھر وہ جہاد میں بکثرت مشغول رہتے تھے اور جہاد کا مجاہدہ بہت سے مجاہدوں سے مستغنی کردیتا ہے۔ کسی نے کہا کہ: حضرت! شریعت میں مطلوب قلّتِ کلام ہے لیکن صوفیائے کرام بعض اوقات اپنے بعض مریدوں کو کلامِ مباح سے بھی منع کردیتے ہیں، حالانکہ شریعت میں مباح ممنوع نہیں ہے۔

جواب دیا کہ مجاہدے کا مقصود علاج ہے اور علاج میں عارضی طور پر مباح سے بھی منع کیا جاسکتا ہے، (ہاں! مجاہدے ہی کو اگر ذریعہ اور علاج کے بجائے مقصود قرار دے دیا جائے تو یہ بدعت ہوگا)۔

باب بيان كون النهى عن المنكر من الايمان الخ

۱۷۵- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِىْ شَيْبَةَ قَالَ: نَا وَكِيْعٌ عَنْ سُفْيَانَ ح وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى...... (الٰى قوله) ... عَنْ طَارِقِ بْنِ شِهَابٍ (وَهٰذَا حَدِيْثُ أَبِىْ بَكْرٍ)، قَالَ: أَوَّلُ مَنْ بَدَأَ بِالْخُطْبَةِ، يَوْمَ الْعِيْدِ قَبْلَ الصَّلَاةِ، مَرْوَانُ، فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ. فَقَالَ: الصَّلَاةُ قَبْلَ الْخُطْبَةِ. فَقَالَ: قَدْ تُرِكَ مَا هُنَالِكَ. فَقَالَ أَبُوْ سَعِيْدٍ: أَمَّا هٰذَا فَقَدْ قَضٰى مَا عَلَيْهِ. سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: مَنْ رَأٰى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذٰلِكَ أَضْعَفُ الْإِيْمَانِ." (ص:۵۰ سطر:۱۰، ۱۱ و ص:۵۱ سطر:۱، ۲)

قوله: "قَالَ: أَوَّلُ مَنْ بَدَأَ بِالْخُطْبَةِ، يَوْمَ الْعِيْدِ قَبْلَ الصَّلَاةِ" (ص:۵۱ سطر:۱)

سنت یہ ہے کہ عید میں نماز پہلے اور خطبہ بعد میں ہو، لیکن مروان نے خطبہ نماز سے

---

(۱) جامع الترمذی، باب منه من باب من تكلم بكلمةٍ يضحك به الناس، رقم الحديث: ۲۳۱۷۰.

پہلے دینا شروع کر دیا۔

یہ مروان بن الحکم ہیں، اور رجال البخاری میں سے ہیں، یعنی امام بخاریؒ نے مروان کی روایتیں اپنی کتاب میں نقل فرمائی ہے،[1] ان کا تعلق بنواُمیہ سے تھا، یہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے چچازاد بھائی بھی تھے اور داماد بھی، ولادت ہجرت کے دو یا چار سال بعد ہوئی۔ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث روایت کی ہیں، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع ثابت نہیں، اور امام بخاری کا قول ہے کہ ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رؤیت بھی حاصل نہیں۔[2] البتہ حافظ ابنِ حجرؒ نے مقدمة فتح الباری میں فرمایا ہے کہ: "يقال: لهٗ رؤية، وقال عروة ابن الزبير: كان لا يُتّهم في الحديث وقد روى عنه سهلُ بن سعد الساعدي الصحابي اعتمادًا على صدقهٖ (الى قولهٖ) وقد اعتمد مالك على حديثهٖ ورأيهٖ والباقون سوى مسلمؒ."[3] اور فتح الملهم میں ہے کہ یہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے مدینہ طیبہ کے عامل (گورنر) تھے۔[4]

کہا جاتا ہے کہ مروان بن الحکم نے خطبہ کو نماز سے شاید اس لئے مقدم کیا تھا کہ لوگ ان سے بعض سیاسی وجوہ کی بنا پر خوش نہ تھے، اس لئے مروان کو خطرہ ہوا کہ اگر نماز کے بعد خطبہ دیا تو لوگ خطبہ نہ سنیں گے۔

بعض دوسری روایات میں یہ عمل حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف، بعض میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی طرف اور بعض میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے کہ انہوں نے خطبہ کو نماز پر مقدم کیا۔ لیکن محدثینِ کرام نے ان روایات کے بجائے مسلم کی حدیثِ باب کو راجح قرار دیا ہے، جس میں صراحت ہے کہ یہ کام سب سے پہلے مروان نے کیا تھا، اور فرمایا ہے کہ اگر مذکورہ صحابہ کرامؓ کی طرف یہ نسبت دُرست بھی ہو تو اس کی وجہ یہ ہوگی کہ

---

(۱) دیکھئے صحیح بخاری، کتاب الوكالة، باب اذا وهب شيئًا لو كيل الخ، حافظ ابنِ حجرؒ نے هدى السارى مقدمة فتح البارى میں فرمایا ہے کہ صحیح بخاری میں مروان کی دو حدیثیں منقول ہیں۔ (ج:۲ ص:۱۹۲)

(۲) تهذيب التهذيب ج:۵ ص:۳۸۴۔

(۳) مقدمة فتح البارى ص:۴۴۳۔

(۴) فتح الملهم ج:۱ ص:۶۵۵، مروان بن الحکم کے تفصیلی حالات کے لئے ملاحظہ فرمائیے: سِيَر أعلام النُّبلاء ج:۳ ص:۴۷۶ وتهذيب الكمال ج:۲۷ ص:۳۸۷۔

اس زمانہ میں مسلمانوں کی تعداد میں کافی اضافہ ہو چکا تھا اور نومسلموں میں کچھ تساہل محسوس کیا گیا ہوگا، تمام مسلمانوں کو نمازِ عید میں شامل کرنے کے لئے ان حضرات نے احیاناً نماز پر خطبے کو مقدم فرمادیا ہوگا، مصلحۃً للمسلمین، جبکہ مروان بن الحکم نے یہ کام شاید اپنی مذکورہ بالا مصلحت سے کیا تھا، یا احیاناً تقدیم کرنے کے بجائے اسے معمول بنالیا تھا، اسی وجہ سے اس کے عمل پر نکیر کی گئی اور مذکورہ بالا خلفاء پر نکیر نہیں کی گئی، (کذا فی فتح الملهم)۔[1]

قولہ: "فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ" (ص:۵۱ سطر:۱) أی قام متوجهًا اليه رجلٌ.

قولہ: "فَقَالَ: الصَّلَاةُ قَبْلَ الْخُطْبَةِ" (ص:۵۱ سطر:۱)

ان صاحب نے صرف مسئلہ بیان کیا، نزاع اور جدال سے پرہیز کیا، اس سے یہ ادب معلوم ہوا کہ عالم کا بنیادی فریضہ نرمی اور خیر خواہی کے ساتھ مسئلہ بتلانا اور صحیح بات کی ترغیب دینا ہے، یعنی علماء کا فریضہ منکر کے مقابلے میں تغییر بالید نہیں بلکہ تغییر باللسان ہے، اور وہ بھی نرمی اور خیر خواہی کے ساتھ۔

قولہ: "قَدْ تُرِكَ مَا هُنَالِكَ" (ص:۵۱ سطر:۱)

یہاں ھنالک ظرفِ زمان کے طور پر استعمال ہوا ہے، یعنی متروک ہوگیا وہ عمل جو زمانۂ نبوی اور عہدِ صدیقی میں تھا، مطلب یہ ہے کہ ایسا کرنے والا میں پہلا انسان نہیں بلکہ پہلے بھی ایسا کیا گیا ہے۔

قولہ: "اَمَّا هٰذَا" (ص:۵۱ سطر:۱) یعنی یہ شخص جس نے نکیر کی ہے۔

قولہ: "فَقَدْ قَضٰى مَا عَلَيْهِ" (ص:۵۱ سطر:۱) اُس نے اپنے اُوپر عائد ہونے والے فریضے (نھی عن المنکر) کو ادا کردیا۔

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کے اس ارشاد سے دو باتیں معلوم ہوئیں:۔

۱- جب ایک شخص سنت کے طریقے پر امر بالمعروف کرے اور اس کو دوسروں کی تائید کی ضرورت ہو تو اس کی تائید کرنی چاہئے۔

۲- دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ یہاں "الصلوٰۃُ قبلَ الخطبة" کا جملہ کہہ دینا ہی یعنی تغییر باللسان کرنا ہی کافی تھا، حالانکہ وہ اس کو پکڑ کر زبردستی مصلّٰی سے ہٹا سکتے تھے، لیکن یہ

---

(۱) ج:۱ ص:۶۵۵، وأیضًا فی اکمال اکمال المعلم ج:۱ ص:۱۵۳۔

اس لئے نہیں کیا کہ اس سے فتنہ برپا ہوجاتا، معلوم ہوا کہ اس وقت ان کا فریضہ تغییر باللسان کا تھا نہ کہ تغییر بالید کا۔

قولہ: "مَنْ رَّاٰی مِنْکُمْ" (ص:۵۱ سطر:۲)

یہ حدیث أمر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے متعلق ہے، جو دین کا قطبِ اعظم ہے، یہ ختم ہوجائے یعنی مداھنت سے کام لیا جائے تو دین دَرہم برہم ہوجائے، لیکن جتنا یہ اہم ہے اتنا ہی اس کی حدود و شرائط بھی اہم ہیں۔ ہمارے والد صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ: نماز کی بہت سی تفصیلات تو قرآنِ کریم میں نہیں ہیں، بلکہ احادیث میں ہیں، مثلاً تعدادِ رکعات و ترتیبِ ارکان تک کو قرآن مجید میں نہیں بتایا گیا، لیکن حیرت ہوتی ہے یہ دیکھ کر کہ أمر بالمعروف ونہی عن المنکر کے بارے میں بہت ساری تفصیلات قرآنِ کریم ہی میں بتلادی گئی ہیں، صرف کلامِ رسول پر اکتفاء نہیں کیا گیا، وجہ یہ ہے کہ اس میں لوگوں کے افراط وتفریط میں مبتلا ہونے کا اندیشہ تھا کہ یا تو أمر بالمعروف ونہی عن المنکر میں اتنا غلو کریں گے کہ سنتِ انبیاء کے مطابق حکمت، خیر خواہی اور نرم کلامی کا اہتمام نہیں کریں گے سختی اور جذباتیت سے کام لیں گے، موقع محل کی رعایت نہیں کریں گے۔ یا مداھنت سے کام لے کر شیطانِ اَخرس بنے بیٹھے رہیں گے۔ چنانچہ ہمارے زمانے میں یہ دونوں قسم کے لوگ پائے جاتے ہیں، کچھ لوگ أمر بالمعروف میں اتنا غلو کرتے ہیں کہ انبیاء کرام کی سنت کو چھوڑ دیتے ہیں اور دعوت کے کام میں لگ کر بسا اوقات والدین اور بیوی بچوں کے حقوق بھی پامال کردیتے ہیں، یا مخالفین پر اتنا تشدد کرتے ہیں کہ جھگڑے اور قتل وقتال تک نوبت پہنچ جاتی ہے، اور مخاطب ضد پر آجاتے ہیں، کچھ دوسرے لوگ شیطانِ اَخرس بنے رہتے ہیں، یہ دونوں انتہائیں غلط ہیں اور دین کو کمزور کرنے کا ذریعہ ہیں۔ قرآنِ مجید میں انبیاء کرامؑ کے اپنی اپنی قوموں کو دعوتِ اسلام دینے کے لئے جو مکالمے نقل کئے گئے ہیں، وہ اس کام میں سنتِ انبیاء علیہم السلام کی تشریح کے لئے کافی ہیں۔

دعوت الی اللہ اور امر بالمعروف والنہی عن المنکر کی اہمیت کا کچھ اندازہ ان آیاتِ قرآنیہ سے ہوسکتا ہے: "وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ"[1]

نیز ارشاد ہے: "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ"[2]

---

(۱) آل عمران آیت:۱۰۴۔ (۲) آل عمران آیت:۱۱۰۔

نیز ارشاد ہے: ”وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرٰى تَنفَعُ الْمُؤْمِنِينَ“۔[۱]

لیکن یاد رہے کہ امر بالمعروف کوئی لاٹھی نہیں ہے کہ دوسروں کے سر پر مار دو اور یہ فریضہ ادا ہوگیا، ایسا نہیں ہے۔ بلکہ قرآن مجید میں ہے: ”اُدْعُ إِلٰى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ“۔[۲]

نیز قرآن مجید میں ہے کہ حضرت موسیٰ و ہارون علیہما السلام کو فرعون کی طرف دعوتِ اسلام کے لئے بھیجتے وقت ان کو تلقین فرمائی گئی کہ: ”فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا...“۔[۳]

حضرت والد صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ: ہم حضرت موسیٰ و ہارون علیہما السلام سے بڑے مصلح نہیں، اور ہمارے مخاطب فرعون سے زیادہ گمراہ و سرکش نہیں، جب حضرت موسیٰ و ہارون علیہما السلام کو فرعون کے مقابلے میں سخت کلامی کی اجازت نہیں دی گئی اور نرم بات کہنے کا حکم دیا گیا، تو ہمیں اپنے مخاطبین سے سخت کلامی کی اجازت کیسے ہوسکتی ہے؟

قرآنِ حکیم نے جگہ جگہ مختلف قوموں کو دعوت دینے کا انداز بھی بیان فرمایا ہے، اور مخالفت اور تعنت کی پُر آشوب فضا میں داعی کا طرزِ عمل کیا ہونا چاہئے؟ اس کی رہنمائی بھی فرمائی۔ مثلاً: اہلِ کتاب کو دعوت دینے کا طریقہ اِن کلمات میں ارشاد فرمایا گیا: ”يَا أَهْلَ الْكِتٰبِ تَعَالَوْا إِلٰى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهٖ شَيْئًا وَّلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللهِ.“[۴]

اِس آیتِ مبارکہ میں بتلایا گیا کہ اہلِ کتاب کو دعوت دینے کا طریقہ یہ ہے کہ ان کو سب سے پہلے ان چیزوں کی طرف بلانا چاہئے جو ہمارے اور اُن کے درمیان مشترک ہیں، تاکہ وہ دینِ اسلام سے مانوس ہوں اور ان کی اجنبیت میں کمی آجائے۔

اگر داعی کو معاندین کی مخالفت اور سختی کا سامنا کرنا پڑے تو اُس وقت داعی کا رَدِّ عمل کیا ہونا چاہئے؟ اس کو بیان کرنے کے لئے اللہ رَبّ العزت نے متعدد انبیاء کرام علیہم السلام کے اپنی اپنی قوموں کے ساتھ مکالمات نقل فرمائے، مثلاً: سورۃ الاعراف میں ہے کہ نوح علیہ السلام نے اپنی قوم کو دعوت دیتے ہوئے فرمایا: ”يٰقَوْمِ“ (اے میری قوم!) اِس میں محبت اور موانست کا انداز ہے۔ آگے فرمایا: ”اُعْبُدُوا اللهَ مَا لَكُمْ مِّنْ إِلٰهٍ غَيْرُهٗ إِنِّيْ أَخَافُ عَلَيْكُمْ

(۱) الذّٰریٰت آیت:۵۵۔ (۲) النحل آیت:۱۲۵۔
(۳) طٰہٰ آیت:۴۴۔ (۴) آل عمران آیت:۶۴۔

عَذَابَ یَوۡمٍ عَظِیۡمٍ O"[۱] قوم نے اِس مشفقانہ دعوت کا اثر قبول کرنے کے بجائے بہت سخت الفاظ استعمال کئے اور کہا: "اِنَّا لَنَرٰکَ فِیۡ ضَلٰلٍ مُّبِیۡنٍ"[۲] لیکن اللہ کے نبی نے صبر و تحمل کا مظاہرہ فرمایا اور کہا: "یٰقَوۡمِ لَیۡسَ بِیۡ ضَلٰلَةٌ وَّلٰکِنِّیۡ رَسُوۡلٌ مِّنۡ رَّبِّ الۡعٰلَمِیۡنَ."[۳]

سورۃ الأعراف ہی میں آگے حضرت ہود علیہ السلام کا اُن کی قوم سے مکالمہ اسی طرح کا نقل فرمایا گیا: "وَاِلٰی عَادٍ أَخَاهُمۡ هُوۡدًا، قَالَ یٰقَوۡمِ اعۡبُدُوا اللّٰهَ مَا لَکُمۡ مِّنۡ اِلٰهٍ غَیۡرُهٗ ؕ أَفَلَا تَتَّقُوۡنَ" لیکن قوم کے لوگوں نے اس مشفقانہ خطاب کا یہ جواب دیا کہ: "اِنَّا لَنَرٰکَ فِیۡ سَفَاهَةٍ وَّاِنَّا لَنَظُنُّکَ مِنَ الۡکٰذِبِیۡنَ" ۔مگر نبی نے اس پر بھی صبر فرمایا اور گالی کا جواب گالی سے دینے کے بجائے فرمایا: "یٰقَوۡمِ لَیۡسَ بِیۡ سَفَاهَةٌ وَّلٰکِنِّیۡ رَسُوۡلٌ مِّنۡ رَّبِّ الۡعٰلَمِیۡنَ."[۴]

قرآنِ حکیم نے اس قسم کے مکالمات جگہ جگہ نقل فرمائے ہیں، اِن سے داعیِ حق کو اِس طرف رہنمائی ملتی ہے کہ ایسے مواقع میں صبر و تحمل کے دامن کو مضبوطی سے پکڑ لینا چاہئے۔

اسی طرح داعی کبھی کبھی دعوت کے کام کو اس خیال سے چھوڑ بیٹھتا ہے کہ اب دعوت دینے کا کوئی فائدہ نہیں، اس لئے کہ لوگ کلمۂ حق کا اثر قبول نہیں کرتے۔ شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: یہ بڑی غلط فہمی اور شیطان کا دھوکا ہے، جب بھی دعوت دی جاتی ہے تو اس کا فائدہ ضرور ہوتا ہے، کیونکہ قرآنِ حکیم کا ارشاد ہے: "وَذَکِّرۡ فَاِنَّ الذِّکۡرٰی تَنۡفَعُ الۡمُؤۡمِنِیۡنَ"[۵] ہاں! یہ ہوسکتا ہے کہ اِس نفع کے پہنچنے میں مختلف اوقات و اشخاص کے اعتبار سے تفاوت ہو کہ کسی پر بالکل اثر نہ ہو، کسی پر زیادہ اثر ہو اور کسی پر کم، کسی کو فوراً فائدہ پہنچ جائے، کسی کو بعد میں، لیکن ایک حد تک فائدہ ضرور ہوتا ہے، البتہ فائدہ پہنچنے کے لئے تین شرائط ہیں:-

۱- بات حق ہو۔

۲- نیت حق ہو، یعنی مخاطب کی خیرخواہی اور اللہ کی رضا مقصود ہو، اپنی بڑائی جتانا یا مخاطب کی تذلیل و تحقیر مقصود نہ ہو۔

۳- طریقہ حق ہو، یعنی سنتِ انبیاء علیہم السلام کے مطابق خیرخواہانہ اور حکیمانہ کلام ہو، انداز نرم ہو، سخت کلامی نہ ہو، جب ان میں سے کوئی شرط مفقود ہوجائے تو ہوسکتا ہے کہ فائدہ نہ

---

(۱) الأعراف آیت:۵۹۔ (۲) الأعراف آیت:۶۰۔ (۳) الأعراف آیت:۶۱۔

(۴) الأعراف آیت:۶۵-۶۷۔ (۵) الذّٰریٰت آیت:۵۵۔

ہو۔ خلاصہ یہ کہ جب حق بات، حق نیت سے، حق طریقے سے کی جاتی ہے تو فائدہ ضرور ہوتا ہے، خواہ کم ہو یا زیادہ، اور فوراً ہو یا تأخیر سے، سب سامعین کو ہو یا بعض کو۔

قولہ: "فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ" (ص:۵۱ سطر:۲)

ید سے مراد قوت ہے، أمر بالمعروف اور نهی عن المنکر کا کام بعض حالات میں فرضِ عین ہوتا ہے اور بعض حالات میں فرضِ کفایہ، عام حالات میں فرضِ کفایہ ہے، کیونکہ یہاں "منکم" میں "من" تبعیضیہ ہے، اور آیت "وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ" سے بھی معلوم ہوا کہ اس کام کے لئے ایک بڑی جماعت ہونی چاہئے، یہ بھی فرضِ کفایہ ہونے کی دلیل ہے، البتہ اگر کوئی شخص منکر دیکھ رہا ہے تو اس شخص پر تغییرِ منکر کی کوشش بقدرِ استطاعت فرضِ عین ہو جاتی ہے۔

حدیثِ باب کا واقعہ "استطاعت" کا مطلب بھی واضح کرتا ہے۔

مروان کا یہ واقعہ عہدِ صحابہؓ کا ہے، دیکھئے! حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ علیحدہ جماعت کروا سکتے تھے، مروان کا ہاتھ پکڑ کر نیچے اُتار سکتے تھے، یہ استطاعت بالید تھی، لیکن اُنہوں نے اِس قدرت کو استطاعت نہیں سمجھا، کیونکہ اِس سے فتنہ، قتل وقتال اور فساد پھیلتا، دو جماعتیں ہو جاتیں، ایک ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی اور دُوسری مروان کی، اور پھر فتنہ اور قتل وقتال ہوتا۔ معلوم ہوا کہ استطاعت کا مطلب یہ ہے کہ تغییر اس طرح ہو کہ اس کے نتیجے میں کوئی دُوسرا بڑا منکر یا فتنہ مسلمانوں میں پیدا نہ ہو اور تفرقہ نہ ہو، ورنہ ایسی صورت میں تغییر بالید فرض تو کیا جائز بھی نہیں۔

جو حکم تغییر بالید کا ہے وہی حکم تغییر باللسان کا بھی ہے، یعنی اگر تغییر باللسان کے نتیجے میں بڑا فتنہ پھیلنے کا اندیشہ ہو تو سکوت واجب ہے، مگر اس وقت تغییر بالقلب کرے، واللہ أعلم۔

تغییر بالقلب کا مطلب عام طور پر شارحین صرف یہ لکھتے ہیں کہ دِل سے اُس منکر کو بُرا سمجھے، لیکن فتح الملهم میں[1] اگلی حدیث کے الفاظ "وَمَنْ جَاهَدَهم بقلبه .... الخ" کی شرح میں اس کا مطلب یہ بیان فرمایا گیا ہے کہ اُس منکر کو دِل سے بُرا بھی سمجھے اور یہ نیت اور

---

(۱) فتح الملهم ج:۱ ص:۲۶۰۔

عزم بھی رکھے کہ اگر کبھی مجھے قدرت ہوئی تو تغییر بالید یا باللسان بھی کروں گا، بلکہ ناچیز کا خیال ہے کہ اُس منکر کے اِزالے کی دُعا کرنا بھی تغییر بالقلب میں داخل ہے،[۱] واللہ أعلم۔

قولہ: "وَذٰلِکَ أَضْعَفُ الإِیْمَانِ" (ص:۵۱ سطر:۲)

أی أضعف أعمال الایمان۔ تغییر بالقلب سے نیچے ایمان کا کوئی درجہ نہیں، کیونکہ اگر دِل سے بھی ایسے منکر کو بُرا نہیں سمجھتا جس کے مُنکر ہونے کا علمِ ضروری حاصل ہو چکا ہے تو یہ استحلالِ حرام ہے، اور استحلالِ حرام کفر ہے۔

ہمارے بزرگانِ دین کا أمر بالمعروف، نهی عن المنکر اور ردِّ بدعات میں طریقہ نہایت معتدل تھا، دلائل اور خیرخواہی سے انبیاء والے طریقہ سے أمر بالمعروف اور نهی عن المنکر کرتے تھے۔ چنانچہ جب تک ہمارے بزرگ زندہ رہے وہی غالب رہے اور سنتوں کا احیاء ہوتا رہا، اور جب سے ردِّ بدعات کے نام پر یا عشقِ رسول کے نام پر اُکھاڑ پچھاڑ، تقریروں میں سخت کلامی اور تشدّد شروع ہوا اِس سے بدعات کو فروغ ملا، اب یہ ہو رہا ہے کہ کسی منکر کے اِزالہ کے لئے سنتِ انبیاء کے بجائے تشدّد کا راستہ اختیار کیا گیا، تو اس کے نتیجے میں کئی مزید منکرات کھڑے ہو گئے۔

جس شخص کو اپنی ذات کو نقصان پہنچنے کا خطرہ ہے اس کے باوجود وہ تغییر بالید یا باللسان کرتا ہے، تو یہ جائز ہے، بلکہ عظیم اجر و ثواب کا باعث ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ اس سے مسلمانوں میں تفرقہ نہ پڑتا ہو۔

حاصل یہ ہے کہ تغییرِ منکر میں استطاعت شرط ہے، اور استطاعت کی شرائط میں یہ بھی داخل ہے کہ اس کے نتیجے میں کوئی دُوسرا بڑا منکر یا فتنہ وفساد نہ پھیلتا ہو، لہٰذا اگر خون ریزی یا فتنہ کا خطرہ ہو یا کوئی دُوسرا بڑا منکر پیدا ہو جانے کا قوی اندیشہ ہو تو اُس وقت اگرچہ استطاعتِ لغویہ موجود ہے لیکن شریعت کی اصطلاح میں اسے استطاعت نہیں کہا جائے گا۔

۱۷۷- " حَدَّثَنِیْ عَمْرٌو النَّاقِدُ ... (الیٰ قوله)... عَنِ الْحَارِثِ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ الْمِسْوَرِ، عَنْ أَبِیْ رَافِعٍ عَنْ

---

(۱) وفی مکمّلُ اکمال الاکمال للعلامة السنوسیؒ (ج:۱ ص:۱۵۴): والتغییر بالقلب أن یکره المعصیة ویودّ أنّ لو قدر وکان ابن عرفة یقول: "انّه الدعاء بقطعِ المنکر وان دعا علی المتعاطی جاز"۔

عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا مِنْ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللّٰهُ فِيْ أُمَّةٍ قَبْلِيْ، إِلَّا كَانَ لَهُ مِنْ أُمَّتِهِ حَوَارِيُّوْنَ وَأَصْحَابٌ، يَأْخُذُوْنَ بِسُنَّتِهِ وَيَقْتَدُوْنَ بِأَمْرِهِ، ثُمَّ إِنَّهَا تَخْلُفُ مِنْ بَعْدِهِمْ خُلُوْفٌ، يَقُوْلُوْنَ مَا لَا يَفْعَلُوْنَ، وَيَفْعَلُوْنَ مَا لَا يُؤْمَرُوْنَ، فَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِيَدِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِلِسَانِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِقَلْبِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَيْسَ وَرَاءَ ذٰلِكَ مِنَ الْإِيْمَانِ حَبَّةُ خَرْدَلٍ.

قَالَ أَبُوْ رَافِعٍ: فَحَدَّثْتُهُ عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ عُمَرَ فَأَنْكَرَهُ عَلَيَّ. فَقَدِمَ ابْنُ مَسْعُوْدٍ فَنَزَلَ بِقَنَاةَ، فَاسْتَتْبَعَنِيْ إِلَيْهِ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ عُمَرَ يَعُوْدُهُ، فَانْطَلَقْتُ مَعَهُ فَلَمَّا جَلَسْنَا سَأَلْتُ ابْنَ مَسْعُوْدٍ عَنْ هٰذَا الْحَدِيْثِ فَحَدَّثَنِيْهِ كَمَا حَدَّثْتُهُ ابْنَ عُمَرَ. قَالَ صَالِحٌ: وَقَدْ تُحُدِّثَ ذَالِكَ عَنْ أَبِيْ رَافِعٍ." (ص:۵۲ سطر:۲ تا ۶)

قوله: "عَنْ أَبِيْ رَافِعٍ" (ص:۵۲ سطر:۳) هو مولٰی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، والأصحُّ أنّ اسمه: أسلم. کما فی فتح المھلم۔

قوله: "حَوَارِيُّوْنَ" (ص:۵۲ سطر:۴)

یہ جمع ہے حواری کی اور حواری مخلص ساتھی کو کہتے ہیں، "حَوَر" بفتحتین سے مشتق ہے، وھو شدۃ البیاض، خلوصِ نیت اور صفائی باطن کی وجہ سے "حواری" کہلائے۔[1]

سوال:- ایک حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض نبی ایسے بھی دِکھلائے گئے کہ ان کے ساتھ ایک دو پیروکار تھے اور بعض کے ساتھ ایک بھی پیروکار نہ تھا،[2] اور اس حدیثِ باب میں ہے کہ: "ما من نبی بعثہ اللہ تعالٰی فی أُمّۃ قبلی اِلّا کان لہٗ من أُمّتہٖ حواریّون وأصحابٌ یأخذون بسنّتہٖ" بظاہر دونوں میں تعارض ہے؟

جواب:- یہاں حدیثِ باب میں اکثر نبی مراد ہیں، ایسے نبی جن کا کوئی پیروکار نہ تھا شاذ ہیں،[3] والشاذ کالمعدوم۔

---

(۱) مجمع بحار الأنوار ج:۱ ص:۵۸۰ وفتح الملھم ج:۱ ص:۶۵۹۔

(۲) مسند أبی عوانۃ ج:۱ ص:۸۵، بیان الأعمال المکروھۃ والفاظۂ: "عرضت علی الأُمم فرأیت النبی معہ الرھط والنبی معہ الرجل والنبی معہ الرجلان والنبی لیس معہ أحدٌ" وفیہ أیضًا (ج:۱ ص:۱۷۷) والفاظۂ: "فیجیئ النبی معہ العصابۃ والنبی معہ الخمسۃ والستۃ والنبی لیس معہ أحدٌ."

(۳) اکمال اکمال المعلم ج:۱ ص:۱۵۵۔

قولہ: "خُلُوف" (ص:۵۲ سطر:۴)

یہ خَلْفٌ بسکون اللّام کی جمع ہے، بُرے جانشین کو کہتے ہیں، کما فی قولہٖ تعالیٰ: "فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلٰوةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ"(۱)۔ اور خَلَفٌ بفتح اللّام اچھے جانشین کو کہتے ہیں، اور اس کی جمع اَخلاف آتی ہے جیسے: "سَلَف" کی جمع "اَسلاف"۔(۲)

قولہ: "يَقُوْلُوْنَ مَا لَا يَفْعَلُوْنَ" (ص:۵۲ سطر:۴)

یعنی کہتے ہوں گے وہ بات جو کرتے نہیں ہوں گے، اس کے ظاہر کو دیکھ کر بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ جس طاعت پر کوئی آدمی خود عمل نہیں کرتا تو دوسروں کو بھی اس کی دعوت نہ دے۔ خوب سمجھ لو! یہ سمجھنا غلط ہے، حکیم الأمت حضرت تھانوی قدس اللہ سرہٗ نے مختصر الفاظ میں قرآنِ مجید کی آیت: "لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَا لَا تَفْعَلُوْنَ"(۳) کی تشریح یہ فرمائی کہ: "یہاں دعویٰ کی مذمت ہے، دعوت کی نہیں"۔(۴) یعنی قول سے مراد جھوٹا دعویٰ کرنا ہے، مثلاً تہجد پڑھتے نہیں لیکن دعویٰ کریں کہ تہجد گزار ہیں، متقی ہوں نہیں لیکن متقی ہونے کا دعویٰ کرتے ہوں، حاصل یہ کہ مذمت دعویٰ کی ہے، دعوت کی نہیں۔

قولہ: "فَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِيَدِهٖ فَهُوَ مُؤْمِنٌ" (ص:۵۲ سطر:۴)

یہاں جہاد کے تین درجے بیان فرمائے گئے ہیں، ۱- جہاد بالید، ۲- جہاد باللسان، ۳- جہاد بالقلب۔ اس کے بعد ایمان کا کوئی درجہ نہیں ہے، کیونکہ یہ رضاء بالمعصیت ہے اور جب اس کے معصیت ہونے کا علمِ ضروری حاصل ہو چکا ہو تو اس پر راضی ہونا یعنی اس کو پسند کرنا کفر ہے۔

لیکن یہاں جہاد سے مراد قتال نہیں بلکہ کوشش اور مجاہدہ مراد ہے، کیونکہ یہاں جہاد باللسان اور جہاد بالقلب کا بھی ذکر ہے، حالانکہ زبان اور قلب سے قتال نہیں ہوتا، نیز پیچھے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث سے معلوم ہو چکا ہے کہ سلطان کے سامنے حق بات کو بذریعہ

---

(۱) سورۃ مریم آیت:۵۹۔

(۲) مجمع بحار الأنوار ج:۲ ص:۹۱ وفتح الملهم ج:۱ ص:۲۶۰۔

(۳) الصف آیت:۲۔

(۴) بیان القرآن ج:۳ ص:۶۱، تحت هٰذه الآية.

زبان بیان کردینا کافی ہے، لہٰذا اگر یہاں قتال مراد لیا جائے گا تو یہ نہ صرف گزشتہ حدیث کے معارض ہوگا، بلکہ اور بھی متعدد روایات کے معارض ہوگا، جن میں ائمة الجور کے مقابلے میں صبر کرنے اور سمع و طاعت کا حکم ہے، ان میں سے صحیحین کی ایک حدیث وہ ہے جس کو خود حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے (جو اِس حدیثِ باب کے بھی روای ہیں) مرفوعاً نقل کیا ہے کہ: "اصبروا حتی تلقونی علی الحوض"۔[1]

اور حضرت گنگوہیؒ نے الحل المفہم[2] میں ارشاد فرمایا کہ: حضرت ابنِ عمر رضی اللہ عنہ کی اِس روایت (حدیثِ باب) پر نکیر جو آگے آرہی ہے، اُس کی وجہ بھی بظاہر یہ تھی کہ اِس حدیث کا ظاہر دیگر روایات سے معارض ہے، کیونکہ اس میں اہلِ اسلام سے قتال کی ترغیب کی طرف ذہن جاتا ہے۔

چنانچہ علامہ شبیر احمد صاحب عثمانیؒ اور علامہ نوویؒ[3] نے دونوں روایات میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ: "فاصبروا حتّٰی تلقونی علی الحوض" کا حکم اُس وقت ہے جب جہاد بالید سے فتنے اور خون ریزی کا اندیشہ ہو، اور مذکورہ حدیث میں جہاد بالید کا حکم اُس وقت ہے جب خون ریزی اور فتنہ کے بغیر پُرامن کوششوں سے ظالم حکمرانوں کی حکومت کا خاتمہ کیا جاسکے، مثلاً آج کل الیکشن (انتخابات) کے ذریعہ۔ اور جہاد کو قتال لازم نہیں، جہاد أعم ہے قتال أخص ہے، یعنی جہاد بغیر قتال کے بھی ہوسکتا ہے، جیسا کہ قرآنِ کریم میں فرمایا گیا: "وَجَاهِدْهُمْ بِهٖ جِهَادًا كَبِيْرًا"[4] یہاں جہاد سے مراد کوشش ہے نہ کہ "قتال" لہٰذا تعارض نہ رہا۔

دوسرا جواب اس تعارض کا یہ ہے کہ اِس حدیث میں اُممِ سابقہ کے اَحوال و اَحکام کا بیان ہے اور "فاصبروا" میں اُمتِ محمدیہ کو حکم دیا گیا ہے، اِس توجیہ سے بھی تعارض باقی نہ رہا۔[5]

قوله: "قَالَ أَبُوْ رَافِعٍ: فَحَدَّثْتُهٗ عَبْدَ اللّٰهِ بْنَ عُمَرَ فَأَنْكَرَهٗ عَلَيَّ"

(ص:۵۲ سطر:۵)

---

(۱) صحیح البخاری، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم للأنصار اصبروا حتّٰی تلقونی علی الحوض، رقم الحدیث: ۳۵۸۱، ۳۵۸۲، ۳۵۸۳ وصحیح مسلم، باب اعطاء المؤلفة قلوبھم علی الاسلام .... الخ، رقم الحدیث: ۱۰۶۱۔

(۲) الحل المفھم ص:۳۲۔

(۳) فتح الملھم ج:۱ ص:۲۶۱، وشرح النووی ج:۱ ص:۵۲۔

(۴) الفرقان آیت:۵۲۔

(۵) شرح النووی ج:۱ ص:۵۲۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اس انکار کی وجہ وہی ہے جو حضرت گنگوہیؒ کے حوالے سے ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں۔

تیسرا جواب اس ظاہری تعارض کا یہ ہے کہ: امام احمد بن حنبلؒ نے بھی اس روایت کو منکر سمجھا ہے دو وجہ سے:-

۱- اِس میں حارث راوی غیر محفوظ ہے۔ لیکن اِس کا جواب تو یہ ہے کہ امام احمدؒ کے علاوہ دیگر ائمۂ حدیث کے نزدیک یہ ضعیف نہیں،[۱] جماعة من الثقات نے ان سے احادیث روایت کی ہیں، (جو ان کے ثقہ ہونے کی علامت ہے) اور کتب الضعفاء میں بھی ان کا نام نہیں ملتا۔ پھر اس حدیث کی روایت میں حارث منفرد نہیں بلکہ یہ حدیث دوسرے متعدد طُرُق سے بھی مروی ہے،[۲] لہٰذا اسے ضعیف نہیں کہا جاسکتا۔

۲- دوسری وجہ متنِ حدیث ہے، کیونکہ اس کا ظاہر معارض ہے اُن احادیث سے جن میں بغاوت سے منع کیا گیا ہے، بالخصوص جبکہ ابنِ مسعودؓ ہی سے وہ روایت ہے جس میں ارشاد ہے: "فاصبروا حتّٰی تلقونی علی الحوض"۔[۳] کما مَرّ۔

چوتھا جواب اس تعارض کا یہ ہے کہ امام احمدؒ کے علاوہ دیگر متعدد اَئمۂ حدیث کی رائے حارث کے بارے میں معلوم ہوجانے کے بعد مذکورہ حدیث پر نکارت کا حکم تو باقی نہ رہا، تاہم امام احمدؒ کی جرح کے باعث اِس کا راوی حارث متکلم فیہ تو ضرور بن گیا، جس کی وجہ سے یہ حدیث مقدمہ امامِ مسلمؒ کے بالکل اوائل میں بیان کردہ طبقات کی روشنی میں تیسرے طبقہ میں چلی گئی، جبکہ پچھلی حدیث سمیت دوسری معارض احادیث طبقۂ اُولیٰ کی روایات ہیں، لہٰذا اُن کو ترجیح ہوگی، یہ چوتھا جواب بندۂ ناچیز نے اپنی فہم سے بیان کیا ہے، کہیں منقول نہیں

---

(۱) دیگر ائمہ کے نزدیک ان کے ضعیف نہ ہونے اور ان کے مختصر حالات معلوم کرنے کے لئے درج ذیل کتب ملاحظہ فرمایئے: اکمال تهذيب الكمال ج:۳ ص:۳۱۳ وتهذيب الكمال ج:۵ ص:۲۷۱ ورجال صحيح مسلم لابن منجوية الأصبهانی ج:۱ ص:۱۶۹ وكتاب الثقات لابن حبان ج:۴ ص:۱۳۶ وكتاب التاريخ للبخاری ج:۲ ص:۲۷۹ والجرح والتعديل، القسم الثانی من المجلّد الأوّل ص:۸۶۔

(۲) صيانة صحيح مسلم ص:۲۱۰۔

(۳) رواه البخاری فی كتاب الجنائز، وكتاب الفتن، وكتاب المغازی، وكتاب الرقاق. ومسلم فی كتاب الزكٰوة وكتاب الامارة.

ملا، وضاحت کے لئے مقدمہ صحیح مسلم کے اوائل میں طبقات کی بحث بغور دیکھی جائے۔
خلاصہ یہ کہ اس تعارض کے تین جواب ہیں، ایک یہ کہ حضرت ابنِ مسعودؓ کی حدیثِ باب میں جہاد سے مراد ایسی کوشش ہے جس میں فتنہ پردازی اور خون ریزی نہ ہو، قتال مراد نہیں۔ دُوسرا یہ کہ یہ حدیث اُممِ سابقہ سے متعلق ہے، اُمتِ محمدیہ سے متعلق نہیں، یعنی ہمارے حق میں یہ حکم منسوخ ہے۔ تیسرا یہ کہ اس حدیث کے راوی ''حارث'' امام احمدؒ کی جرح کے باعث متکلم فیہ ہوگئے، جس کے باعث یہ روایت تیسرے طبقے کی ہوگئی، لہٰذا یہ طبقۂ اُولیٰ کی روایت یا روایات کے معارض ہونے کے باعث مرجوح ہوگئی، واللہ أعلم۔

قولہ: ''فَنَزَلَ بِقَنَاةَ'' (ص:۵۲ سطر:۵)

قناة مدینہ منوّرہ کی وادیوں میں سے ایک وادی کا نام ہے۔[۱]

قولہ: ''قال صالح وقد تحدّث بنحو ذالک عن أبی رافع'' (ص:۵۲ سطر:۶)

یعنی عن ابی رافع عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم دون ذکر ابن مسعود، وکذا ذکرہُ البخاری فی التاریخ. (قالہُ الأبیّ رحمہُ اللہ فی اکمال اکمال المعلم)۔[۲]

باب تفاضل أهل الایمان فیه ورجحان أهل الیمن فیه

۱۷۹- ''حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ ... (الٰی قولہ) ... عَنْ أَبِيْ مَسْعُوْدٍ، قَالَ: أَشَارَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدِهِ نَحْوَ الْيَمَنِ، فَقَالَ: أَلَا إِنَّ الْإِيْمَانَ هَا هُنَا، وَإِنَّ الْقَسْوَةَ وَغِلَظَ الْقُلُوْبِ فِي الْفَدَّادِيْنَ، عِنْدَ أُصُوْلِ أَذْنَابِ الْإِبِلِ حَيْثُ يَطْلُعُ قَرْنَا الشَّيْطَانِ، فِيْ رَبِيْعَةَ وَمُضَرَ.'' (ص:۵۲ سطر:۸تا۱۰)

قولہ: ''فَقَالَ: أَلَا إِنَّ الْإِيْمَانَ هَا هُنَا .... الخ'' (ص:۵۲ سطر:۹)

حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہاتھ سے یمن کی طرف اشارہ کرکے فرمایا کہ: ایمان یہاں ہے، اور قلوب کی سختی فدادین میں ہے۔

یہاں سوال ہوتا ہے کہ اس حدیث سے اہلِ یمن کی افضلیت فی کمال الایمان معلوم ہوتی ہے، حالانکہ مہاجرین وانصار کی افضلیت قرآنِ کریم سے ثابت ہے۔

---

(۱) معجم البلدان ج:۶ ص:۴۰۱۔ (۲) ج:۱ ص:۱۵۶۔ (رفیع)

جواب یہ ہے کہ یہاں اہلِ یمن کا مقابلہ اہلِ مشرق کے قبیلہ ربیعة اور مُضر کے لوگوں سے ہو رہا ہے، لہٰذا اُن کی افضلیت بھی درحقیقت قبیلہ ربیعة و مُضر پر بیان فرمانا مقصود ہے، یا مہاجرین وانصار کے علاوہ باقی قبائلِ عرب پر فضیلت بیان کرنا مقصود ہے۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ فضیلتِ جزئیہ ہے، یعنی صرف رقتِ قلب کے اعتبار سے ہے، جس کی تفصیل آگے شیخ الاسلام حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی رحمہ اللہ کے کلام میں آئے گی۔

یہاں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ رئیس المتکلمین من اھل السنة والجماعة الشیخ ابوالحسن الاشعری رحمۃ اللہ علیہ بھی یمن کے باشندے ہیں، اور حضرت ابوموسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ کی ساتویں پشت میں ہیں، شیخ ابوالحسن الاشعری کی طرف نسبت رکھنے والے "الاشاعرة" کہلاتے ہیں (کذا فی النبراس شرح شرح العقائد النسفیة)۔

قولہ: "اَلْفَدَّادِیْنَ" (ص:۵۲ سطر:۱۰)

یہ فدّاد بالتشدید کی جمع ہے، فدّاد کے کئی معنی آتے ہیں، ایک وہ شخص جو چیخنے والا ہو، "فَدَّ الرجلُ فَدیدًا، اذا اشتَدَّ صوتُهُ فی حرثِهٖ وماشیتِهٖ." دوسرے وہ شخص جو "فدید" والا ہو، اور فدید کہتے ہیں ابلِ کثیرہ کو، پس فدّاد کے معنی ہوئے وہ شخص جو کثیر الابل ہو۔ اور فدّاد کے تیسرے معنی ہیں کثیر المال، خواہ ابل ہوں یا کوئی اور مال،[1] لیکن آگے چونکہ "عند أذْنَابِ الابل" آرہا ہے لہٰذا یہاں پہلے معنی راجح ہیں یعنی زیادہ زور سے بولنے والے، چیخنے چلّانے والے۔

قولہ: "عِنْدَ أُصُوْلِ أَذْنَابِ الإِبِلِ" (ص:۵۲ سطر:۱۰)

یہ ترکیب میں فدّادین کے لئے ظرف ہے۔ یعنی وہ لوگ اُونٹوں کو ہانکنے کے لئے اُن کی دُموں کے پاس چیخنے چلانے والے ہیں۔

القسوة اور غلظ القلوب دونوں کے معنی ہیں سختی، یعنی نصیحت کو سن کر اُس کی طرف جلدی مائل نہیں ہوتے، اس کے مقابل دِل کی نرمی یہ ہے کہ حق بات اور نصیحت سن کر اس کی طرف جلدی مائل ہوجائیں۔

قولہ: "یَطْلُعُ قَرْنَا الشَّیْطَانِ" یعنی المشرق. (ص:۵۲ سطر:۱۰)

---

(۱) الفائق فی غریب الحدیث ج:۳ ص:۹۳۔

و "القرنان": جانبا الرأس، ہوسکتا ہے کہ یہاں حقیقت مراد ہو، کیونکہ روایات میں آتا ہے کہ طلوعِ آفتاب کے وقت شیطان کھڑا ہوجاتا ہے تاکہ وہ اُس کے قرنین کے درمیان سے نمودار ہو، مگر اس پر اِشکال ہوگا کہ آفتاب تو ہر وقت کسی نہ کسی علاقہ میں طلوع ہو رہا ہے، تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ آفتاب ہر وقت "قرني الشيطان" کے درمیان ہی رہے؟

اس کے دو جواب ہوسکتے ہیں:-

۱- آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ جملہ اہلِ مدینہ کے اُفقِ شرقی کے اعتبار سے فرمایا کہ مدینہ کے مشرق میں جو علاقے ہیں وہاں آفتاب بین قرني الشيطان طلوع ہوتا ہے، اِس صورت میں حقیقی معنیٰ مراد ہوسکتے ہیں، اور شیطان اس مقصد سے کھڑا ہوتا ہوگا کہ جو شخص اِس وقت نماز پڑھے وہ شیطان کے لئے سجدہ کرنے والا نظر آئے۔

۲- قَرنین سے مراد جماعَتَین ہے یعنی شیطان کی دو جماعتیں جو اُس کی پیروکار ہیں، بہ ظاہر ان سے مراد ربیعة اور مُضر کے قبیلے ہیں، جو اُس وقت تک مشرف باسلام نہیں ہوئے تھے۔[1]

قوله: "فِي رَبِيعَةَ وَمُضَرَ" (ص:۵۲ سطر:۱۰)

یہ "فی الفدّادین" کا عطفِ بیان ہے،[2] کیونکہ یہ لوگ اُونٹ پالتے تھے، اِن میں یہ صفات (قسوة اور غلظ القلوب) اُس وقت موجود تھیں۔

ربیعہ وہی قبیلہ ہے جس کا ذکر وفدِ عبدالقیس میں ہے، جن کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تعریف کی تھی۔

سوال:- جب ان کے دِلوں میں سختی تھی تو ان کی تعریف کیسے فرمائی؟

اس کے دو جواب ہوسکتے ہیں:-

۱- آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد وفدِ عبدالقیس کے آنے سے قبل فرمایا ہوگا، یعنی اُن میں سختی قبل الاسلام تھی، بعد میں باقی نہ رہی، (قاله الشيخ الگنگوهیؒ)۔[3]

۲- اور اگر وفدِ عبدالقیس کی آمد کے بعد فرمایا تو یہ ارشاد اکثر افراد کے اعتبار سے ہوگا جو اُس وقت تک ایمان نہیں لائے تھے۔

---

(۱) اکمال اکمال المعلم ج:۱ ص:۱۵۹ و فتح الملهم ج:۲ ص:۵۔

(۲) اکمال اکمال المعلم ج:۱ ص:۱۵۹۔

(۳) لامع الدراری ج:۳ ص:۲۲۔

۱۸۰ - "حَدَّثَنَا أَبُو الرَّبِيعِ الزَّهْرَانِيُّ......(الٰی قوله)......عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: جَاءَ أَهْلُ الْيَمَنِ، هُمْ أَرَقُّ أَفْئِدَةً، الْإِيْمَانُ يَمَانٍ، وَالْفِقْهُ يَمَانٍ، وَالْحِكْمَةُ يَمَانِيَةٌ." (ص:۵۳ سطر:۱،۲)

قوله: "جَاءَ أَهْلُ الْيَمَنِ" (ص:۵۳ سطر:۱)

یہ اُس وقت کی بات ہے جب حضرت موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ اور اُن کے رُفقاء مدینہ منوّرہ آئے تھے۔[1]

قوله: "أَرَقُّ أَفْئِدَةً" (ص:۵۳ سطر:۱) أرقّ اسمِ تفضیل کا صیغہ ہے۔

أفئدة، فؤاد کی جمع ہے، فؤاد اس جھلی کو کہتے ہیں جو قلب کے اُوپر ہوتی ہے،[2] مطلب یہ ہے کہ اِن کے دِل زیادہ نرم ہیں، نصیحت کو جلد قبول کر لیتے ہیں۔

قوله: "الْإِيْمَانُ يَمَانٍ .... الخ" (ص:۵۳ سطر:۱)

یمان اصل میں یمانیّ تھا یاءِ نسبت کی حذف کردی گئی یعنی قابلِ تعریف ایمان یمن والوں کا ہے، اور صفتِ ایمان، فقہ اور حکمت دوسروں کی بہ نسبت ان میں زیادہ بہتر پائی جاتی ہیں۔

۱۸۲ - "حَدَّثَنِي عَمْرٌو النَّاقِدُ... (الٰی قوله)... عَنِ الْأَعْرَجِ قَالَ: قَالَ أَبُوْ هُرَيْرَةَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَتَاكُمْ أَهْلُ الْيَمَنِ، هُمْ أَضْعَفُ قُلُوْبًا وَأَرَقُّ أَفْئِدَةً، الْفِقْهُ يَمَانٍ، وَالْحِكْمَةُ يَمَانِيَةٌ." (ص:۵۳ سطر:۳،۴)

قوله: "أَضْعَفُ قُلُوْبًا" (ص:۵۳ سطر:۴)

مراد أرقّ قلوبًا ہے، یہ فضیلتِ جزئیہ ہے، جیسا کہ پیچھے بیان ہوا، اور تفصیل اس کی یہ ہے جیسا کہ علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الملهم میں فرمایا[3] کہ ایمان کے مختلف الوان و آثار ہیں، کسی کو ایک اثر کی وجہ سے فضیلت حاصل ہے، کسی کو دوسرے اثر کی وجہ سے، مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ: أرحم أُمّتي بأُمّتي أبوبكر، وأشدّهم في أمر الله عمر، وأصدقهم حياءً عثمان، وأقضاهم عليّ، وأمينُ هٰذهِ الأُمّة عبيدة بن

---

(۱) فتح الملهم ج:۲ ص:۹۔

(۲) فی معجم الوسيط ج:۲ ص:۶۷۰: الفؤاد، القلب، ويقال: هو فارغ الفؤاد، لا همّ عندهٗ ولا حزن.

(۳) فتح الملهم ج:۱ ص:۱۰، دیگر جوابات و تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمایئے: فتح الباری ج:۸ ص:۹۹، کتاب بدءِ الخلق وفيض البارى ج:۴ ص:۱۳۰۔

الجرّاح۔ دیکھئے نفسِ فضیلت تو اِن پانچوں صحابہ کرامؓ کو حاصل تھی، لیکن ایمان کے خاص خاص آثار و اَلوان کی وجہ سے علیحدہ علیحدہ جزئی افضلیت ان میں سے ہر ایک کی الگ الگ بیان فرمائی گئی کہ ایمان کا وہ خاص اثر اور رنگ ایک میں دوسروں سے زیادہ تھا، (یہ مطلب نہیں کہ وہ خاص اثر دوسروں میں بالکل نہیں تھا)۔ اسی طریقہ سے مہاجرین کی افضلیت اللہ کی راہ میں ہجرت اور سبقت الی الایمان کی وجہ سے ہے۔ انصار کو نصرت کے اعتبار سے افضلیت حاصل ہے، اور اہلِ یمن کو رِقتِ قلب کے اعتبار سے افضلیت حاصل ہے۔ خلاصہ یہ کہ اہلِ یمن کی افضلیت جزوی اعتبار سے ہے، اور مجموعی طور پر مہاجرین و انصار کو افضلیت حاصل ہے ان کی دین کی خاطر عظیم قربانیوں کی وجہ سے اور سابقین فی الاسلام ہونے کی وجہ سے۔

۱۸۳- "حَدَّثَنَا یَحْیٰی بْنُ یَحْیٰی ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَبِی هُرَیْرَةَ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ قَالَ: رَأْسُ الْکُفْرِ نَحْوَ الْمَشْرِقِ، وَالْفَخْرُ وَالْخُیَلَاءُ فِیْ أَهْلِ الْخَیْلِ وَالْإِبِلِ، الْفَدَّادِیْنَ، أَهْلِ الْوَبَرِ، وَالسَّکِیْنَةُ فِیْ أَهْلِ الْغَنَمِ." (ص:۵۳ سطر:۴،۵)

قوله: "رَأْسُ الْکُفْرِ نَحْوَ الْمَشْرِقِ" (ص:۵۳ سطر:۴)

مدینہ سے مشرق میں نَجد، عراق، ایران، قبیلۂ ربیعہ و مضر واقع ہیں، علامہ عثمانی رحمہ اللہ نے فرمایا[1] کہ حدیث کے الفاظ میں عموم ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرق میں کفر زیادہ ہوگا، چنانچہ قبیلہ ربیعہ و مُضر کفر میں سخت تھے، اگرچہ عبدالقیس بعد میں مسلمان ہوگئے، اور ایرانی مجوس بھی کفر میں سخت تھے، تاتاری فتنہ بھی مشرق سے اُٹھا تھا، قتلِ حسینؓ، جنگِ جمل وصِفّین بھی عراق میں ہوئیں جو مشرق میں ہے، دجال کا ظہور بھی مشرق (ایران و عراق) سے ہوگا، یأجوج و مأجوج کا فتنہ بھی تقریباً مشرق سے ظاہر ہوگا۔ ناچیز عرض کرتا ہے کہ ہم بھی مدینہ سے مشرق میں واقع ہیں، لہٰذا ہمیں بہت اہتمام کے ساتھ فتنوں سے اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگنی چاہئے۔

قوله: "أَهْلِ الْوَبَرِ" (ص:۵۳ سطر:۵)

یعنی اُونٹوں کی کھال اور بالوں سے بنائے جانے والے خیموں میں رہنے والے۔[2]

---

(۱) فتح الملهم ج:۲ ص:۱۰،۱۱۔

(۲) منال الطالب فی شرح طوال الغرائب لابن اثیر ص:۶۰۳۔

قولہ: ''اَلْخُیَلاءُ فِیْ أَھْلِ الْخَیْلِ وَالإِبِلِ .... وَالسَّکِیْنَةُ فِیْ أَھْلِ الْغَنَمِ''(ص:۵۳ سطر:۵) ''السکینة'' یعنی اطمینان وسکون (نووی)۔

والدِ ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ: ''انسان کے اَخلاق و عادات پر صرف انسانوں ہی کی صحبت کے اثرات نہیں بلکہ جانوروں کی صحبت کے اثرات بھی پڑتے ہیں۔''

یمن والے بکریاں پالتے تھے، ان کی صحبت کا ایک اثر یہ تھا کہ ان کے دِلوں میں نرمی تھی، اور اھل الخیل والابل میں سختی تھی، کیونکہ جانوروں کی صحبت اور ماحول کا اثر انسان کے قلب پر پڑتا ہے۔ مختلف پیشوں کے بھی مختلف اثرات ہوتے ہیں، مثلاً قصائی بڑے سخت دِل ہوتے ہیں۔

لیکن اِس سے لازم نہیں آتا کہ گھوڑے اور اُونٹ وغیرہ پالنا جائز نہیں اور قصائی کا پیشہ بُرا ہے اُسے اختیار کرنا جائز نہیں۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ انہیں اپنے اخلاق کی اصلاح اور سخت مزاجی سے بچنے کے لئے بطورِ خاص کوشش کرنی چاہیئے۔ ورنہ وہ ان امراضِ باطنہ میں مبتلا ہوجائیں گے، مثلاً جو لوگ ہسپتالوں میں کام کرتے ہیں ان کو جراثیم لگنے کا اندیشہ زیادہ ہے، اب اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ پیشہ ہی بُرا ہے اس پیشے کو ہی چھوڑ دو، بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ پیشہ زیادہ احتیاط کا متقاضی ہے، ان کو احتیاط کرنی چاہئیں۔

۱۹۰- ''حَدَّثَنِیْ مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰی ... (الیٰ قولہ)...عَنِ الْأَعْمَشِ بِھٰذَا الإِسْنَادِ. مِثْلَ حَدِیْثِ جَرِیْرٍ. وَزَادَ وَالْفَخْرُ وَالْخُیَلاءُ فِیْ أَصْحَابِ الإِبِلِ، وَالسَّکِیْنَةُ وَالْوَقَارُ فِیْ أَصْحَابِ الشَّاءِ.'' (ص:۵۳ سطر:۱۲،۱۳)

قولہ: ''وَالسَّکِیْنَةُ وَالْوَقَارُ فِیْ أَصْحَابِ الشَّاءِ'' (ص:۵۳ سطر:۱۳)

تقریباً تمام انبیاء کرام علیہم السلام نے بکریاں چرائی ہیں۔

۱۹۱- ''حَدَّثَنَا اسحٰقُ ابن ابراھیم ... (الیٰ قولہ) ... أَنَّہٗ سَمِعَ جابر بن عبداللہ یقول: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: غِلظ الْقُلُوْبِ وَالْجفاء فِی الْمَشْرِقِ وَالْاِیْمَانُ فِیْ اَھْلِ الْحِجَازِ.'' (ص:۵۳ سطر:۱۳و۱۴)

قولہ: ''اَلْجَفَاءُ'' (ص:۵۳ سطر:۱۴) جَفَا یَجْفُوْ جفَاءً وَجفَاءَةً: کسی سے اِعراض برتنا، بدسلوکی کرنا۔

قولہ: ''فِی اَھْلِ الْحِجَازِ'' (ص:۵۳ سطر:۱۴) پچھلی روایات میں اہلِ یمن کے ایمان

کی فضیلت بیان ہوئی ہے، یہاں اہلِ حجاز کے ایمان کی، تعارض کچھ نہیں، کیونکہ ایک کی فضیلت دُوسرے کی نفی نہیں کرتی، ہر ایک کی فضیلت الگ حیثیت سے ہے، کما مرّ عن فتح الملهم۔

باب بیان أنّه لا یدخل الجنة الّا المؤمنون .... الخ

۱۹۲ -"حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِیْ شَيْبَةَ ... (الٰی قوله) ... عَنْ أَبِیْ هُرَيْرَةَ؛ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: لاَ تَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ حَتّٰی تُؤْمِنُوْا، وَلاَ تُؤْمِنُوْا حَتّٰی تَحَابُّوْا. أَوَلاَ أَدُلُّكُمْ عَلٰی شَیْءٍ إِذَا فَعَلْتُمُوْهُ تَحَابَبْتُمْ؟ أَفْشُوا السَّلاَمَ بَيْنَكُمْ." (ص:۵۴ سطر:۱،۲)

قوله: "وَلاَ تُؤْمِنُوْا حَتّٰی تَحَابُّوْا" (ص:۵۴ سطر:۱،۲)

اصل میں لا تؤمنون تھا، ہوسکتا ہے "تحابوا" کی مشاکلت کی وجہ سے نون کو حذف کردیا گیا ہو۔ البتہ علامہ سیوطیؒ اور علامہ اُبّیؒ نے کہا ہے کہ یہ بھی ایک معروف لغت ہے یعنی تخفیف کے لئے نون کو حذف کردیا جاتا ہے۔[۱] اور یہاں بھی نفی کمالِ ایمان کی ہے، نفسِ ایمان کی نہیں۔

اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ محبت اگر چہ غیر اختیاری ہے مگر اسبابِ محبت اختیاری ہیں، جن میں سے ایک یہی سلام کرنا ہے۔ ایک خاص بات یہاں یہ ہے کہ اگر چہ قاعدہ ہے کہ واجب کا ثواب سنتِ مؤکدہ سے زیادہ ہوتا ہے مگر یہاں معاملہ برعکس ہے کہ ابتداء بالسلام سنتِ مؤکدہ ہے اور جوابِ سلام واجب، مگر ابتداء بالسلام (سنتِ مؤکدہ) کا ثواب رَدُّ السلام سے زیادہ ہے۔

سلام کرنے کے بہت سے فوائد ہیں، من جملہ اُن کے تین یہ ہیں:-

۱- سلام خیر الاعمال میں سے ہے (صحیح مسلم میں پیچھے حدیث آچکی ہے)۔

۲- اس سے آپس میں محبت بڑھتی ہے (جیسا کہ حدیثِ باب میں ہے)۔

۳- بیہقی کی ایک روایت میں ہے کہ ابتداء بالسلام کا عمل کبر کا علاج ہے۔[۲]

---

(۱) وفی الدیباج (ج:۱ ص:۵۴): ولا تؤمنوا: کذا فی جمیع الأصول بحذفِ النون وهی لغة معروفة والمراد: نفی کمال الایمان. وفی اکمال اکمال المعلم (قولهٗ: لا تؤمنوا) (د) هُو باسقاطِ النون فی کلِّ الأصول وهی لغة معروفة. (قلت) یرید أنّه من الحذف للتخفیف.

(۲) وفی الحدیث: "البادی بالسلام بریئ من الکبر" أنظر: شعب الایمان للبیهقی، باب فی مقاربة ومؤادة أهل الدین، ج:٦ ص:۴۳۳۔

باب بیان ان الدِّین النصیحة

۱۹٤ - "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبَّادٍ المَكِّيُّ قال حدثنا سفيان قال: قُلت لسهيل أنَّ عمرًوا حدثنا عن الصعقاع عن أبيك. قال: ورجوت أن يسقط عني رجلا قال: فقال: بنحوه عن الذى سمعه منه ابى كان صديقًا له بالشام، ثم حدثنا سفيان عَنْ تَمِيمٍ الدَّارِيِّ ؛ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ: الدِّيْنُ النَّصِيْحَةُ . قُلْنَا لِمَنْ ؟ قَالَ: لِلّٰهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُوْلِهِ وَلِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِيْنَ وَعَامَّتِهِمْ."

(ص:۵۴ سطر:۳ تا ۵)

قولہ: "تَمِيمٍ الدَّارِيِّ" (ص:۵۴ سطر:۵)

ان کی ایک ممتاز خصوصیت یہ ہے کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے ایک روایت (حدیثِ جسّاسہ) نقل فرمائی ہے،[1] جو آگے جلد ثانی میں آئے گی۔ غالبًا یہ فضیلت کسی اور صحابی کو حاصل نہیں۔

قولہ: "الدِّيْنُ النَّصِيْحَةُ" (ص:۵۴ سطر:۵)

یہ جوامع الکلم میں سے ہے، اور پورا دین اس میں آجاتا ہے۔

نصیحت کے معنی ہیں کسی کے ساتھ اخلاص کے ساتھ خیرخواہی اور اچھا سلوک کرنا۔ بعض اوقات اچھا سلوک تو ہوتا ہے لیکن اخلاص نہیں ہوتا بلکہ تملّق اور خوشامد ہوتی ہے، وہ "النصیحة" نہیں، اگرچہ بعض شرّاح نے النّصیحة کو رُبع دین کہا ہے، اور الدّین کے اطلاق کو مجاز قرار دیا ہے، لیکن ہم نے غور کیا اور بعض شارحین کے کلام میں بھی دیکھا کہ یہاں مجاز نہیں، بلکہ حقیقت ہی ہے کہ پورا دین خیرخواہی ہے۔

قولہ: "لِلّٰهِ وَلِكِتَابِهِ" (ص:۵۴ سطر:۵)

اِس میں ایمان، اسلام اور احسان سب کچھ آجاتا ہے، اگر صرف "لِلّٰہ" ہوتا تب بھی پورا دین اس میں آجاتا، اور اللہ تعالیٰ سے خیرخواہی کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے متعلق صحیح عقیدہ

---

(۱) سِيَر أعلام النُّبلاء ج:۲ ص:۴۴۲، وهذه القصة أيضًا فى صحيح مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب قصه الجساسة.

رکھا جائے، اُس سے محبت رکھی جائے، اللہ تعالیٰ کے اَحکام اور اس کی کتاب پر عمل کیا جائے اور اس کی صفاتِ کمال کا عقیدہ رکھا جائے، یہ سب کچھ "لِلّٰہ" میں داخل ہے، مگر تخصیص بعد التعمیم کے طور پر "ولکتابہ" فرمایا کہ اس کی کتاب کے ساتھ خیرخواہی کی جائے، یعنی اُس پر ایمان لانا، اس کی تلاوت کرنا، اس کو حفظ کرنا، اس کا عالم بننا، سمجھنا اور اس کی تعلیم و تبلیغ کرنا، اور اس کے اَحکام و ہدایات پر عمل کرنا۔

قولہ: "وَلِرَسُوْلِہٖ" (ص:۵۴ سطر:۵)

یعنی رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانا، اُن سے محبت کرنا، اُن کا اتباع کرنا، اُن کی تعلیمات کو عام کرنا وغیرہ۔

قولہ: "وَلِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِیْنَ" (ص:۵۴ سطر:۵)

دو احتمال ہیں:-

۱- أئمة سے مراد اُولی الأمر یعنی حکام ہوں اور عام طور سے یہی مراد لئے جاتے ہیں۔

۲- أئمة سے مراد فقہاء اور مجتہدین ہوں، یہ بھی أئمة المسلمین ہیں۔[۱]

قرآنِ مجید میں اُولی الأمر کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے: "یٰٓأَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا أَطِیْعُوا اللّٰہَ وَأَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَأُوْلِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ"۔[۲] یہاں "منکم" أی من المسلمین کی قید ہے، متقی وغیرہ کی قید نہیں، چنانچہ مسلم حکام کے ساتھ خیرخواہی یہ ہے کہ جائز کاموں میں ان کی اطاعت کی جائے، اگرچہ وہ خود ظالم اور بدعمل ہوں، نیک کاموں میں ان کے ساتھ تعاون کیا جائے۔ ہاں! ان کے ناجائز حکم پر عمل جائز نہیں کہ: "لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق."[۳] اور بشرط القدرة ان کو سنتِ انبیاء کے مطابق امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کیا جائے۔

ائمہ فقہاء کے ساتھ خیرخواہی کا مطلب یہ ہے کہ اُن کی فقہ کی تدوین و ترویج کی جائے، اور عوام ان کے فتاویٰ پر عمل کریں، ان کے نیک کاموں میں ان کے ساتھ تعاون کیا جائے۔ حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے معارف القرآن میں[۴] اُولی الأمر کی تفسیر میں مختلف اقوال نقل کرکے فرمایا کہ دراصل دونوں مراد ہیں، یعنی علماء بھی اور حکمران بھی، اِس طرح کہ اُمورِ دُنیا (انتظامی اُمور) میں تو حکام کی اِطاعت کی جائے اور اُمورِ دینیہ میں علمائے دین کی۔

(۱) الدیباج ج:۱ ص:۱۸۰۔ (۲) النساء آیت:۵۹۔
(۳) سنن الکبری للبیھقی ج:۳ ص:۱۲۱۔ (۴) معارف القرآن ج:۲ ص:۴۵۰۔

قوله: "وَعَامَّتِهِمْ" (ص:۵۴ سطر:۵)

اور عوام کے ساتھ خیر خواہی یہ ہے کہ اُن کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کیا جائے، اُن کو تکلیف نہ دی جائے، بلکہ راحت پہنچائی جائے، یعنی حدیث "مَن سَلِمَ المُسلِمُونَ من لسانہٖ ویَدِہٖ" پر عمل کیا جائے، اُن کے لئے وہی اچھی باتیں پسند کرے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے، اور اُن کے لئے اُنہی بُری چیزوں کو ناپسندیدہ سمجھے جن کو اپنے لئے ناپسند کرتا ہے، وغیرہ۔

۱۹۷- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ ... (الیٰ قوله)... عَنْ جَرِيْرٍ؛ قَالَ: بَايَعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ عَلٰی إِقَامِ الصَّلاَةِ وَإِيْتَاءِ الزَّكَاةِ وَالنُّصْحِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ." (ص:۵۵ سطر:۱،۲)

قوله: "عَنْ جَرِيْرٍ" (ص:۵۵ سطر:۱)

بعض روایات میں ہے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے چالیس دن پہلے مشرف بہ اسلام ہوئے، اور بعض میں ہے کہ رمضان ۱۰ھ میں مسلمان ہوئے۔[1]

قوله: "بَايَعْتُ" (ص:۵۵ سطر:۱)

احادیث سے ثابت ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر مختلف قسم کی بیعتیں کی ہیں:-

۱- بہت سوں نے تو بیعتِ اسلام کی۔

۲- صلح حدیبیہ میں جو بیعتِ رضوان ہوئی وہ بیعتِ قتال تھی کہ اِمّا الفتح واِمّا الموت۔

۳- ایک بیعت وہ ہے جو خواتین سے لی گئی، "يُبَايِعْنَكَ عَلٰی اَنْ لَّا يُشْرِكْنَ بِاللّٰهِ شَيْئًا وَّلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِيْنَ .... الخ"[2] یہ خواتین مؤمنات تھیں لیکن اس کے باوجود شرک وکفر سے اور اعمالِ سیئہ سے بچنے پر بیعت لی گئی۔

۴- حدیثِ باب میں حضرت جریر رضی اللہ عنہ سے اِقامۃ صلوٰۃ اور اِیتاءِ زکوٰۃ اور النصح لکل مسلم پر بیعت لی گئی۔

---

(۱) ان کے تفصیلی حالات کے لئے ملاحظہ فرمایئے: مسند أحمد بن حنبل ج:۳۱ ص:۴۸۹-۵۷۴ وسِیَر أعلام النُّبلاء ج:۲ ص:۵۳۰ وأسد الغابة ج:۱ ص:۳۳۳ وشذرات الذهب ج:۱ ص:۵۷،۵۸۔

(۲) الممتحنة آیت:۱۲۔

۵- ایک بیعتِ خلافت ہے، جو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور دوسرے خلفاء کے ہاتھ پر ہوئی۔

سوال:- صوفیاء کے ہاں جو بیعت ہوتی ہے وہ کون سی ہے؟

جواب:- یہ شریعت پر پابندی سے عمل کرنے کی بیعت ہوتی ہے، اور یہ وہ بیعت ہے جو مذکورہ بالا خواتین نے اور حضرت جریرؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر کی ہے، یہ بیعت سنت ہے، واجب نہیں، کیونکہ اس کا حکم عام نہیں دیا گیا۔ شریعت کا اِتباع واجب ہے، جو بیعت کے بغیر بزرگوں اور علمائے کرام سے ہدایات لیتے رہنے سے بھی ہوسکتا ہے، البتہ ان کے ہاتھ پر بیعت ہونے میں برکت ہوتی ہے، اور قرآن وسنت کی ہدایات پر عمل آسان ہوجاتا ہے، مُرید اپنی دِینی ذمہ داری کو زیادہ قوّت کے ساتھ محسوس کرنے لگتا ہے۔

۱۹۹ - " حَدَّثَنَا سُرَيْجُ بْنُ يُونُسَ وَيَعْقُوبُ الدَّوْرَقِيُّ، قَالاَ :حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ عَنْ سَيَّارٍ،عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنْ جَرِيرٍ؛ قَالَ بَايَعْتُ النَّبِيَّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ ،فَلَقَّنَنِيْ فِيمَا اسْتَطَعْتُ. وَالنُّصْحِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ. قَالَ يَعْقُوبُ فِيْ رِوَايَتِهِ: قَالَ:نَا سَيَّارٌ." (ص:۵۵ سطر:۲،۳)

قولہ: "هُشَيْمٌ عَنْ سَيَّارٍ" (ص:۵۵ سطر:۳)

یہ ھشیم ثقہ ہیں، مگر مدلّس ہیں اور مدلّس کا عنعنہ قبول نہیں ہوتا، لہٰذا سند میں علّت آگئی، اس کا جواب خود امامِ مسلمؒ کے صنیع سے آرہا ہے۔

قولہ: "فِيْمَا اسْتَطَعْتَ" (ص:۵۵ سطر:۳)

بصيغة المخاطب أى فيما استطعتَ أو بصيغة المتكلّم أى فيما استطعتُ دونوں احتمال ہیں۔

پہلی صورت میں معنی ہوں گے کہ سمع وطاعت کی بیعت اس حد تک کرو جتنی تمہارے اندر استطاعت ہو۔

دوسری صورت میں معنی ہوں گے کہ بیعت میں یوں کہو کہ میں سمع وطاعت پر بیعت کرتا ہوں فیما استطعتُ۔

قولہ: "قَالَ يَعْقُوبُ فِيْ رِوَايَتِهِ: قَالَ: نَا سَيَّارٌ" (ص:۵۵ سطر:۳)

یہ اُس علّت کا جواب ہے کہ ھُشیم کی سیّار سے تحدیث بھی منقول ہے، صرف عنعنہ ہی نہیں ہے۔

حضرت جریر رضی اللہ عنہ کے حالات میں لکھا ہے کہ یہ النصح لکل مسلم کا بڑا اہتمام فرمایا کرتے تھے، کسی سے سودا کرتے تو اسے کہتے کہ میں نے جو یہ چیز تم سے خریدی ہے یہ مجھے زیادہ پسند ہے اس ثمن کے مقابلے میں جو میں نے تمہیں دیا ہے۔ ایک مرتبہ اُن کے غلام نے ان کی فرمائش پر ایک گھوڑا خریدا تین سو درہم میں، یہ بائع کے پاس گئے اور کہا: بھائی! تم نے قیمت بہت کم لگائی ہے، پھر خود ہی بڑھاتے بڑھاتے آٹھ سو درہم قیمت اداء کی۔

باب بیان نقصان الإیمان بالمعاصی .... الخ

۲۰۰- " حَدَّثَنِیْ حَرْمَلَةُ بْنُ یَحْیٰی بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عِمْرَانَ التُّجِیْبِیُّ ... (الٰی قوله) ...قَالَ أَبُوْ هُرَیْرَةَ: إِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ قَالَ: لاَ یَزْنِی الزَّانِیْ حِیْنَ یَزْنِیْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ ،وَلاَ یَسْرِقُ السَّارِقُ حِیْنَ یَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلاَ یَشْرَبُ الْخَمْرَ حِیْنَ یَشْرَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ .

قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: فَأَخْبَرَنِیْ عَبْدُ الْمَلِکِ بْنُ أَبِیْ بَکْرِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ؛ أَنَّ أَبَا بَکْرٍ کَانَ یُحَدِّثُهُمْ هٰؤُلاَءِ عَنْ أَبِیْ هُرَیْرَةَ ،ثُمَّ یَقُوْلُ: وَکَانَ أَبُوْ هُرَیْرَةَ یُلْحِقُ مَعَهُنَّ "وَلاَ یَنْتَهِبُ نُهْبَةً ذَاتَ شَرَفٍ، یَرْفَعُ النَّاسُ إِلَیْهِ فِیْهَا أَبْصَارَهُمْ حِیْنَ یَنْتَهِبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ ." (ص:۵۵ سطر:۴ تا ۶)

قوله: "لاَیَزْنِی الزَّانِیْ حِیْنَ یَزْنِیْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ ... الخ" (ص:۵۵ سطر:۵)

آپ کو معلوم ہے کہ جب نفی قید اور مقید کے مجموعہ پر داخل ہو تو وہاں نفی قید کی ہوتی ہے،[1] لہٰذا یہاں مطلب یہ ہے کہ زنا کی حالت میں وہ مؤمن نہیں ہوتا، اسی طرح آدمی سرقہ اور شُربِ خمر کی حالت میں مؤمن نہیں ہوتا۔

قوله: "أَنَّ أَبَا بَکْرٍ کَانَ یُحَدِّثُهُمْ هٰؤُلاَءِ" (ص:۵۵ سطر:۶)

---

(۱) اُنظر: نور الأنوار بحث المطلق والمقید وفی صیانة صحیح مسلم (ص:۲۲۷) وهو من الألفاظ النافیة الّتی تطلق فی اللغة علی الشیء عند انتفاء معظم منه، مع وجود أصله ویراد بها نفی کماله، لا نفی أصله، ومن ذٰلک: (لا عیش الّا عیش الأخرة ولا عمل الّا بالنیّة.

ھٰؤلاء سے زنا، سرقہ اور شُربِ خمر کی طرف اشارہ ہے۔

قولہ: "ولا یَنتَھِبُ" (ص:۵۵ سطر:۶) انتہاب زبردستی چھیننا، ڈاکہ ڈالنا۔

قولہ: "ذاتَ شَرَفٍ" (ص:۵۵ سطر:۶) قیمتی چیز، اہمیت والی چیز۔

قولہ: "وَكَانَ أَبُوْ هُرَيْرَةَ يُلْحِقُ مَعَهُنَّ ...الخ" (ص:۶۵ سطر:۶)

اس کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ چوتھا کلمہ حدیثِ مرفوع نہیں بلکہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے ادراج ہے، لیکن خوب سمجھ لیں کہ یہ چوتھا کلمہ بھی سندِ صحیح کے ساتھ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے ابونعیم اصفہانی کی مستخرج علیٰ صحیح مسلم میں مرفوعاً منقول ہے۔[1]

قولہ: "فِيْهَا" (ص:۵۵ سطر:۶) أي بسببها.

"لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن .... الخ" کی شرح میں شارحین نے تأویل کی ہے، کیونکہ یہ واضح طور پر معتزلہ اور خوارج کا مستدل ہے، چنانچہ اس کے جواب میں تیرہ[۱۳] اقوال ذکر کیئے گئے ہیں، چند خاص اقوال یہ ہیں:-

۱- امام رازیؒ کے اُستاذ شیخ نجم الدین کُبریٰؒ فرماتے ہیں کہ: "وھو مؤمن" کا مطلب ہے: وھو مؤمن بأنّ اللہ یراہ حال کونہٖ مرتکبا لھٰذہ المعصیة۔ یعنی زنا کی حالت میں مؤمن نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اُس وقت اسے یہ اِستحضارِ کامل نہیں رہتا کہ اللہ اُس کو دیکھ رہا ہے، اور ہر وقت بأنّ اللہ یراہ کا اِستحضار نفسِ ایمان کے لئے شرط بھی نہیں، اگرچہ اعتقاد ضروری ہے، جیسے نیند کی حالت میں سونے والے کو اللہ تعالیٰ کے دیکھنے کا اِستحضار نہیں ہوتا اگرچہ اس کا عقیدہ یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ دیکھ رہا ہے، لہٰذا ثابت ہوا کہ عدمِ اِستحضار سے نفسِ ایمان کی نفی لازم نہیں آتی۔ اگر اِستحضارِ کامل ہو تو آدمی زنا کر ہی نہیں سکتا، جیسے باپ کے سامنے، اُستاذ کے سامنے بیٹا اور شاگرد کتنا ہی چاہیں کہ وہ یہ حرکت کرلیں ہرگز قادر نہیں ہوں گے۔[2]

۲- علامہ شعرانی نے شیخ اکبرؒ کا قول ایک حدیث کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ اُس وقت واقعی ایمان دِل سے نکل جاتا ہے، لیکن ایمان دِل سے نکل کر اُس پر سایہ فگن ہوجاتا ہے تاکہ اللہ تعالیٰ کا عذاب نازل نہ ہو، پھر جب یہ آدمی معصیت سے الگ ہوجاتا ہے تو ایمان واپس آجاتا

---

(۱) المسند المستخرج علیٰ صحیح مسلم ج:۱ ص:۱۴۷۔

(۲) الیواقیت والجواھر للشعرانی ج:۲ ص:۱۱۳، المبحث الرابع والخمسون فی بیان أنّ الفسق بارتکاب الکبائر الاسلامیة لا یزیل الایمان.

ہے۔ علامہ شعرانی نے اس روایت کی سند ذکر نہیں کی، اگر سند صحیح ہے تو پھر کسی اور تاویل کی ضرورت نہیں۔[۱]

۳-علامہ قرطبی ونووی رحمہما اللہ نے فرمایا[۲] کہ "لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن" کا مطلب ہے کہ حالتِ زنا میں وہ کامل مؤمن نہیں ہوتا، یعنی ایمانِ مُنجی مِن دُخول النّار نہیں رکھتا۔

۲۰۴-حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ قَالَ: انَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ،قَالَ:انَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ ،عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ .. (الیٰ قوله)...وَزَادَ "وَلاَ يَغُلُّ أَحَدُكُمْ حِيْنَ يَغُلُّ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَإِيَّاكُمْ إِيَّاكُمْ ."

(ص:۵٦ سطر:٦ تا ٨)

قوله:"وَلاَ يَغُلُّ أَحَدُكُمْ حِيْنَ يَغُلُّ وَهُوَ مُؤْمِنٌ" (ص:۵٦ سطر:٨)

غلول بھی اگرچہ سرقہ ہی کی ایک قسم ہے کیونکہ غلول کہتے ہیں سرقة من الْمَغْنَم کو، اورسرقہ کا ذکر پیچھے آچکا ہے، پھراس کوبطورِ خاص اس لئے ذکر کیا کہ اس میں چوری کرنا آسان

---

(۱) الیواقیت والجواھر ج:۲ ص:۱۱۴۔ شیخِ اکبرؒ نے اپنی کتاب الفتوحات المکیة ج:۵ ص:۱٦٨، الباب الثامن والستون فی اسرار الطھارة (ف:۱۷٦) میں یہ روایت ذکر کی ہے، لیکن انہوں نے بھی اس کی سند بیان نہیں فرمائی، روایت کے الفاظ یہ ہیں:"ان العبد اذا زنی خرج عنه الایمان حتّٰی صار علیه کالظلة فاذا أقلع رجع الیه الایمان." لیکن حاکم نیشاپوریؒ "مستدرک علی الصحیحین" کتاب الایمان (ج:۱ ص:۷۲، رقم الحدیث: ۵٦) میں اسے ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:"ھٰذا حدیث صحیح علیٰ شرطِ الشیخین، فقد احتجا برواته، ولهٗ شاھد علیٰ شرطِ مسلم." نیز یہ روایت جامع ترمذی، کتاب الایمان، باب لا یزنی الزانی وھو مؤمن (ج:۲ ص:۸۷)، اور سنن أبی داوٗد، کتاب السنة، باب الدلیل علیٰ زیادة الایمان ونقصانه، (رقم الحدیث: ۴٦۷٦) کے تحت بھی مذکور ہے۔اور کشف الخفاء (رقم الحدیث: ۲۴۳) میں علامہ عجلونی اس روایت کونقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:"رواه أبو داوٗد وحاکم عن أبی ھریرة ویشھد لهٗ ما فی الصحیحین من قوله صلی اللہ علیه وسلم: لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن. الحدیث. نیز معجم الأوسط للطبرانی، مسند أبی ھریرة (رقم الحدیث: ۵۳۸) کے تحت اس کے ہم معنیٰ ایک حدیث مذکور ہے، اور اُسے علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد، کتاب الایمان، باب فی قولهٖ صلی اللہ علیه وسلم "لا یزنی الزانی .... الخ" کے اندر نقل کیا ہے۔

(۲) اکمال المعلم ج:۱ ص:۲۴۵ وشرح النووی ج:۱ ص:۵۵۔

ہوتا ہے، کیونکہ مالِ غنیمت تقسیم ہونے سے پہلے اس کا کوئی شخص انفرادی طور پر مالک نہیں ہوتا کہ وہ اس کی حفاظت کرے۔

دوسری وجہ جس کی طرف حضرت والد صاحب رحمہ اللہ نے اپنی وفات سے ایک دو روز پہلے احقر کو توجہ دلائی، یہ ہے کہ غنیمت میں سے اگر کوئی چوری کرے تو اس کی توبہ نہیں ہوسکتی، کیونکہ وہ بہت سے غانمین کی مشترک ملکیت ہوتی ہے، جب غانمین تقسیمِ غنیمت کے بعد اپنے اپنے وطن کو واپس چلے جائیں تو اب اُن سے فرداً فرداً معافی مانگنا یا وہ چوری کی ہوئی چیز یا اس کی قیمت سب میں تقسیم کرنا تقریباً ناممکن ہے۔ والد صاحبؒ نے فرمایا کہ دینی مدارس کا چندہ بھی اسی کے حکم میں ہے، اس میں بے شمار لوگوں کا چندہ ہے اور بے شمار لوگوں کا حق ہے طلبہ، اساتذہ و ملازمین کا، اسی لئے حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرمایا کرتے تھے کہ مدارس کا پیسہ بہت خطرناک ہے (اللہ تعالیٰ بے احتیاطی سے محفوظ رکھے، آمین)۔

صحیح مسلم، کتاب الایمان ہی میں آگے یہ واقعہ آئے گا[1] کہ غزوۂ خیبر کے بعد ایک وادی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ نے پڑاؤ ڈالا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا غلام رفاعۃ بن زید آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کجاوہ سواری سے اُتار رہا تھا کہ کہیں سے تیر آکر لگا اور وہ جان بحق ہوگیا، صحابہ کرامؓ نے اُس کی ظاہری حالت دیکھ کر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: "هنيئًا له الشهادة يا رسول الله!" آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "كلّا! والذي نفسُ محمدٍ بيده! إنّ الشملة لتلتهب عليه نارًا أخذها من الغنائم يوم خيبر لم تصبها المقاسم" یہ سن کر صحابہ کرامؓ گھبرا گئے، تھوڑی دیر بعد ایک صحابیؓ جوتی کا ایک یا دو تسمے لے کر آئے اور عرض کیا کہ یہ تقسیم سے پہلے میں نے مالِ غنیمت میں سے اُٹھالئے تھے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "شِراك أو قال شراكان من نار." عام طور سے اس کا مفہوم یہ بیان کیا جاتا ہے کہ اگر تم یہ شراک واپس نہ لاتے تو یہ آگ کے تسمے بن جاتے، لیکن حضرت والد صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میرے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ تم اب اس کو لے کر آئے ہو جبکہ یہ شراک من النار بن چکے ہیں، اس لئے کہ اب اِن تسموں کی واپسی کی کوئی صورت ممکن نہیں رہی، کیونکہ غنیمت تقسیم ہوچکی اور غانمین

---

(۱) یعنی "باب غلظ تحريم الغلول الخ" میں (ج:۱ ص:۷۴)۔

اپنے اپنے وطن کی طرف روانہ ہوگئے، اب اِن تسموں کو یا ان کی قیمت کو سارے غانمین میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا، حالانکہ ان میں سارے غانمین کا حق تھا۔

باب خصالِ المنافق

۲۰۷-"حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِیْ شَیْبَةَ .. (الٰی قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ : أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِیْهِ كَانَ مُنَافِقًا خَالِصًا، وَمَنْ كَانَتْ فِیْهِ خَلَّةٌ مِنْهُنَّ كَانَتْ فِیْهِ خَلَّةٌ مِنْ نِفَاقٍ حَتّٰی یَدَعَهَا: إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا عَاهَدَ غَدَرَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا خَاصَمَ فَجَرَ ."

(ص:۵۶ سطر:۱۱ تا ۱۳)

قوله: "أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِیْهِ كَانَ مُنَافِقًا خَالِصًا" (ص:۵۶ سطر:۱۱)

اس جملہ میں "أربعٌ" موصوف اور "من كن فيه" صفت ہے، صفت موصوف مل مبتداء ہے اور اگلا جملہ "كان منافقًا خالصًا" اس کی خبر ہے۔ تقدیرِ عبارت اس طرح ہے: "من كن فيه أربع خصال كان منافقًا خالصًا."

نفاق یہ نَفَقْ سے بنا ہے اور نَفَقْ سرنگ کو کہتے ہیں[1] لیکن اس سے کوئی فعل اُس معنی میں استعمال نہیں ہوتا جس معنی میں یہ قرآن و سنت میں آیا ہے۔ اب نفاق کا لفظ ایک شرعی اصطلاح بن گیا ہے، جس کے مشہور معنی یہ ہیں کہ کوئی اسلام ظاہر کرے اور باطن میں کفر رکھتا ہو۔ چنانچہ منافقین کے کفر کے بارے میں قرآن و حدیث میں کثرت سے نصوص آئی ہیں، مثلاً: "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ یَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْیَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِیْنَ"۔[2] دوسری جگہ ہے: "قَالَتِ الْأَعْرَابُ اٰمَنَّا ط قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْٓا أَسْلَمْنَا"۔[3]

نفاق کے لغوی اور شرعی معنی میں مناسبت یہ ہے کہ جس طرح سرنگ میں آدمی ایک طرف سے داخل ہوتا ہے اور لوگ سمجھتے ہیں کہ وہ اندر ہے، حالانکہ وہ دوسری طرف سے نکل چکا ہوتا ہے، اسی طرح منافق ظاہراً اسلام میں داخل ہوتا ہے، لوگ مسلمان سمجھتے ہیں حالانکہ وہ دِل میں کفر چھپائے ہوئے ہوتا ہے۔

---

(۱) تاج العروس ج:۷ ص:۷۹۔ (۲) البقرة آیت:۸۔
(۳) الحجرات آیت:۱۴۔

لیکن حدیثِ باب میں اگر یہ مشہور معنی مراد لئے جائیں تو زبردست اِشکال پیدا ہوتا ہے، وہ یہ کہ پھر تو لازم آیا کہ ان چار گناہوں کی وجہ سے آدمی کافر ہوگیا اور دائرۂ اسلام سے خارج ہوگیا، حالانکہ یہ اہلِ سنت والجماعت کا مذہب نہیں بلکہ معتزلہ اور خوارج کا مذہب ہے کہ ارتکابِ کبیرہ سے آدمی دائرۂ اسلام سے نکل جاتا ہے۔

جواب نمبر۱:- نفاق کی دو قسمیں ہیں:-

۱- نفاقِ اعتقادی یعنی ظاہر میں مسلمان ہو اور باطن میں کافر۔

۲- نفاقِ عملی یعنی یہ کہ مثلاً ظاہر میں تو وعدہ کر رہا ہے مگر دِل میں یہ نیت ہے کہ اس وعدے پر عمل نہیں کرے گا۔

اب نفاق کی تعریف جو دونوں قسموں کو شامل ہوجائے یہ ہوگی کہ: "اظهارُ خلاف ما يبطن"۔[۱] حاصل یہ کہ اگر باطن میں کفر ہے تو یہ نفاق اعتقادی ہے، اور اگر کفر نہیں تو نفاقِ عملی ہے، پس یہاں حدیث باب میں بھی نفاقِ عملی مراد ہے۔[۲]

جواب نمبر۲:- یہ عہدِ رسالت کے ساتھ خاص ہے کہ عہدِ رسالت میں جس شخص میں یہ چار چیزیں ہوتی تھیں وہ قسمِ اوّل کا منافق یعنی حقیقۃً کافر ہوتا تھا۔[۳] مطلب یہ ہے کہ یہ کفر کی علامتیں ہیں علتیں نہیں۔ لیکن ہمارے زمانہ میں یہ چار چیزیں نفاق بمعنی کفر کی علامت بھی نہیں رہیں، کیونکہ افسوس کہ اب یہ مسلمانوں میں بھی پائی جاتی ہیں، جس طرح ترکِ صلوٰۃ عہدِ رسالت میں کفر کی علامت تھی، اب یہ کفر کی علامت نہیں رہی، اسی طرح یہ چار صفات عہدِ رسالت میں منافق (قسمِ اوّل) کی علامتیں سمجھی جاتی تھیں۔

جواب نمبر۳:- ایک جواب حافظ ابنِ قیمؒ نے دیا اور بہت ہی اچھا جواب ہے۔ حافظ ابنِ تیمیہؒ اور ابنِ قیمؒ کو اللہ تعالیٰ نے قوتِ بیان ایسی دی ہے کہ قاری کو اپنے ساتھ بہالے جاتے ہیں، مگر علامہ کشمیریؒ نے خوب ارشاد فرمایا، یہ ارشاد میں نے حضرت والد صاحبؒ سے سنا ہے، حضرت کشمیریؒ نے فرمایا کہ: "علمهما أكبر من عقلهما" کیونکہ حضرت ابنِ تیمیہؒ اور حضرت ابنِ قیمؒ نے متعدد مسائل میں دیگر جلیل القدر فقہائے کرام کے مقابلے میں تفردات اختیار کئے

---

(۱) اکمال المعلم ج:۱ ص:۳۱۳۔

(۲) المفهم ج:۱ ص:۲۵۰۔

(۳) اکمال المعلم ج:۱ ص:۳۱۳ والمفهم ج:۱ ص:۲۵۰ وشرح النووی ج:۱ ص:۵۶۔

ہیں۔ حضرت کشمیریؒ کے اس ارشاد کا حاصل یہ ہے کہ علم تو اُن کا زیادہ ہے مگر عقل اللہ تعالیٰ نے جمہور فقہاء کو زیادہ دی ہے، مگر حافظ ابنِ قیمؒ نے حدیثِ باب اور اس کی ہم معنی احادیث کے بارے میں جو بات ارشاد فرمائی ہے وہ خوب ہے، فتح الملہم میں اُسے نقل کیا گیا ہے، اور ناچیز کو بہت پسند ہے، اور وہ جمہور فقہاء کے خلاف بھی نہیں۔

حافظ ابنِ قیمؒ فرماتے ہیں کہ احادیث میں جہاں کہیں بھی کسی معصیت کے مرتکب کے بارے میں لا یؤمن یا فقد کفر جیسے صیغے آئے ہیں اُن میں تأویلات نہ کی جائیں، بلکہ تم بھی کہو کہ اُس نے کفر کیا ہے بایں طور کہ کفر، شرک، نفاق اور فسق میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں، ۱- کفر جو مُخرِج مِن الملّۃ ہو، ۲- کفر جو مُخرِج مِن الملّۃ نہ ہو، یعنی یہ بھی ہے تو کفر ہی مگر یہ "کفرٌ دُونَ کفرٍ" ہے، شرک اور نفاق اور فسق کے بارے میں بھی کہا جائے گا کہ وہ "شرکٌ دُونَ شرکٍ" ہے، اور "نفاقٌ دُونَ نفاقٍ" ہے، اور "فسقٌ دُونَ فسقٍ" ہے۔[1] اس جواب میں ادب بھی ملحوظ رہتا ہے، اور اس بات کا اظہار بھی ہے کہ یہ جرم اتنا شدید ہے کہ یہ کفر کے قریب ہے اور کفر کا شعبہ ہے۔ اور اس میں یہ حکمت بھی ہے کہ اَوّلِ وَہلہ میں جب آدمی وعید سنے گا تو اس گناہ کے قریب بھی جانے سے ڈرے گا، اور احادیث میں یہ الفاظ اسی حکمت سے ارشاد فرمائے گئے ہیں۔

جواب نمبر۴:- ان اعمال کو حلال سمجھتا ہو جبکہ اُسے علمِ ضروری حاصل ہو چکا ہو کہ اسلام نے اُن کو حرام قرار دیا ہے، اس کے باوجود اُن کو حلال سمجھتا ہے تو یہ حقیقۃً کافر ہوگا۔

قولہ: "وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ" (ص:۵۶ سطر:۱۲)

وعدہ خلافی کے حکم میں قدرے تفصیل ہے:-

اگر وعدہ کرتے وقت ہی یہ ارادہ ہو کہ اس کو پورا نہیں کرے گا تو یہ حرام و ناجائز اور نفاقِ عملی ہے۔

اگر وعدہ کرتے وقت تو ایفائے وعد کا ارادہ تھا لیکن بعد میں کوئی عذر پیش آگیا تو ترکِ ایفاء سے گنہگار نہ ہوگا، لیکن ترکِ ایفاء بلا عذر مکروہِ تنزیہی ہے۔[2]

---

(۱) الصلاۃ وحکم تارکھا، لابن القیم ص:۷۳ ومدارک السالکین ج:۱ ص:۳۳۶۔

(۲) اس سلسلے میں تفصیلی کلام کے لئے ملاحظہ فرمایئے: فضل الباری ج:۱ ص:۴۳۸۔ وعمدۃ القاری کتاب الایمان ج:۱ ص:۳۴۹۔

قوله: "وَإِذَا خَاصَمَ فَجَرَ" (ص:۵۶ سطر:۱۲)

فجور کے لغوی معنیٰ ہیں حد سے تجاوز کرنا اور حق سے اِعراض کرنا۔

۲۰۸ - " حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ .. (الیٰ قوله)... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ : آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلاثٌ: إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا ائْتُمِنَ خَانَ." (ص:۵۶ سطر:۱۳ تا ۱۵)

قوله: "آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلاثٌ" (ص:۵۶ سطر:۱۴)

پہلی حدیث میں "اربعٌ" کا ذکر ہے، مگر اس میں کوئی تعارض نہیں، اس لئے کہ عددِ اقل اکثر کی نفی نہیں کرتا، یا یوں کہا جائے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو پہلے تین کا علم دیا گیا تھا، بعد میں چار کا علم دے دیا گیا۔(1)

قوله: "اذا ائْتُمِنَ خانَ" (ص:۵۶ سطر:۱۴)

امانت کا تعلق صرف روپے پیسے کے ساتھ ہی نہیں بلکہ اس کی متعدد صورتیں ہیں، مثلاً مشورہ امانت ہے، الیکشن (انتخابات) میں ووٹ امانت ہے، دوسرے کا راز آپ کے پاس امانت ہے، کوئی عہدہ اور منصب آپ نے لیا ہے تو وہ بھی امانت ہے، اسی طرح اور بھی امانت کی متعدد اَقسام ہیں۔

باب بيان حال إيمان من قال لأخيهِ المسلم يا كافر

۲۱۲ - "حَدَّثَنِي أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ .... (الیٰ قوله) ... عَنِ ابْنِ عُمَرَ؛ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ: إِذَا كَفَّرَ الرَّجُلُ أَخَاهُ فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا." (ص:۵۷ سطر:۱،۲)

قوله: "إِذَا كَفَّرَ الرَّجُلُ أَخَاهُ فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا" (ص:۵۷ سطر:۱)

ضمیر مؤنث کا مرجع اکفر کا مصدر إکفارۃ ہے بمعنیٰ تکفیر، یعنی کفر نہیں لوٹتا بلکہ تکفیر لوٹتی ہے۔ جس کی تکفیر کی گئی اگر وہ واقعی کافر ہے تو یہ تکفیر اُس کی طرف لوٹتی ہے یعنی اُس کا کفر ظاہر ہوجاتا ہے، اور اگر وہ واقعی کافر نہیں تو تکفیر کا یہ جرم قائل کی طرف لوٹتا ہے جو کبھی فسق کی صورت

(1) دیگر جوابات کے لئے ملاحظہ فرمایئے: اکمال المعلم ج:۱ ص:۳۱۶ وشرح النووی ج:۱ ص:۵۶۔

میں ہوتا ہے اور کبھی کفر کی صورت میں۔ اگر کسی نے مثلاً دوسرے کے بارے میں کہا کہ وہ کافر ہے اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا گستاخ ہے، حالانکہ حقیقت میں وہ گستاخ نہیں، تو یہ تکفیر قائل کی طرف بھتان علی المسلم کی صورت میں لوٹے گی جو کہ فسق ہے، اور اگر کسی نے دوسرے کو مثلاً اس لئے کافر کہا کہ وہ نماز پڑھتا ہے تو اِس صورت میں وہ تکفیر قائل کی طرف کفر کی صورت میں لوٹے گی کیونکہ اُس نے نماز کو کفر قرار دے دیا۔

کب تکفیر قائل کے فسق کی صورت میں اور کب کفر کی صورت میں لوٹے گی؟ اس کے لئے ضابطہ یہ ہے کہ اگر تکفیر ما عُلِمَ من الدّین ضرورۃً کے انکار کو متضمن ہے تو یہ قائل کی طرف کفر کی صورت میں لوٹے گی، ورنہ فسق کی صورت میں۔

۲۱۳- "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ... (الیٰ قوله)... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ دِيْنَارٍ؛ أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ يَقُولُ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: أَيُّمَا امْرِئٍ قَالَ لِأَخِيْهِ: يَا كَافِرُ. فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا، إِنْ كَانَ كَمَا قَالَ، وَإِلَّا رَجَعَتْ عَلَيْهِ." (ص:۵۷ سطر:۲،۳)

قوله: "إِنْ كَانَ كَمَا قَالَ" (ص:۵۷ سطر:۳)

أی ان كان المقول لهٗ كما قال۔ آگے جزاء محذوف ہے أی فقد أحسن.

قوله: "وَإِلَّا رَجَعَتْ عَلَيْهِ" (ص:۵۷ سطر:۳)

أی وان لم يكن المقول لهٗ كما قال رجعت عليه تلك الإكْفَارةُ أی التكفيرُ.

یعنی اُس کا وبال لوٹے گا کبھی کفر کی صورت میں، کبھی فسق کی صورت میں جس کا ضابطہ اُوپر بیان ہوا۔

۲۱۴- "حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَبِي ذَرٍّ؛ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ يَقُوْلُ: لَيْسَ مِنْ رَجُلٍ ادَّعٰى لِغَيْرِ أَبِيْهِ وَهُوَ يَعْلَمُهُ، إِلَّا كَفَرَ، وَمَنِ ادَّعٰى مَا لَيْسَ لَهُ فَلَيْسَ مِنَّا، وَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ. وَمَنْ دَعَا رَجُلًا بِالْكُفْرِ أَوْ قَالَ: عَدُوَّ اللّٰهِ، وَلَيْسَ كَذٰلِكَ إِلَّا حَارَ عَلَيْهِ."

(ص:۵۷ سطر:۳،۵)

قوله: "لَيْسَ مِنْ رَجُلٍ ادَّعٰى لِغَيْرِ أَبِيْهِ وَهُوَ يَعْلَمُهُ، إِلَّا كَفَرَ"

(ص:۵۷ سطر:۴،۵)

مِنْ تاکیدِ نفی کے لئے ہے، یہاں بھی وہی تفصیل ہے، یعنی "کُفْرٌ دُونَ کُفرٍ" مراد ہے، یا "فقد قارب الکفر" یا کفرانِ نعمت مراد ہے۔

قولہ: "ادّعٰی لِغَیْرِ أَبِیْهِ وَھُوَ یَعْلَمُهٗ اِلَّا کَفَرَ" (ص:۵۷ سطر:۴)

من ادّعی لغیر أبیه انّهٗ أبوہ، یعنی غیر باپ کی طرف باپ ہونے کی جھوٹی نسبت دانستہ کی۔ اس میں یہ صورت بھی داخل ہے کہ آدمی اپنے نسب کو دوسرے قبیلے اور قوم کی طرف منسوب کرے۔(۱)

سوال:- غیرِ اَب کی طرف منسوب کرنا تو گناہِ عملی ہے، مَا عُلِمَ مِنَ الدِّیْنِ ضرورۃً کا انکار نہیں، پھر اس پر کفر کا حکم کیوں لگایا گیا؟

اس کے متعدد جواب ہیں:-

۱- اگر بعد العلم بالتحریم مستحلًّا ایسا کرتا ہے تو واقعی کافر ہو جائے گا۔

۲- جس طرح نفاق کی دو قسمیں ہیں، اسی طرح کفر کی بھی دو قسمیں ہیں، ۱-کفرِ اعتقادی، ۲-کفرِ عملی۔ یہاں پر کفرِ عملی مراد ہے، اِسی کو حافظ ابنِ قیمؒ نے "کُفْرٌ دُونَ کُفرٍ" کہا ہے، جیسا کہ پیچھے بیان ہوا۔

۳- کفر سے مراد کفرانِ نعمت ہے، یعنی اُس نے باپ جیسی عظیم نعمت کا انکار کیا۔

۴- کَفَرَ بمعنٰی قارب الکفرَ یعنی کفر کے قریب ہوگیا، عربی میں ایسا بکثرت ہوتا ہے کہ قریب الشیء پر شیء کا اطلاق ہوتا ہے، جیسے قریب الموت پر میّت کا اطلاق ہوتا ہے۔

قولہ: "وَمَنِ ادَّعٰی مَا لَیْسَ لَهٗ فَلَیْسَ مِنَّا" (ص:۵۷ سطر:۵)

مثلاً کسی کی تصنیف یا شعر کو یا کسی کے مال کو اپنی طرف منسوب کردیا، غرض کسی بھی ایسی چیز کا دعویٰ کرنا جو مدعی کی نہیں ہے اِس میں داخل ہے۔ بعض لوگ غلط بیانی سے کام لے کر کسی نسب کو اپنی طرف لگا لیتے ہیں، حالانکہ وہ نسب اُن کا نہیں ہوتا، مثلاً حائک (جولاہے) عربوں کی اولاد نہیں، اُنہوں نے اپنے آپ کو انصاری کہلوانا شروع کردیا۔ اسی طرح کچھ قصائیوں نے قریشی کہلوانا شروع کردیا، حالانکہ وہ بھی قریش کی اولاد میں نہیں، یہ حرام ہے۔ لیکن دوسری طرف طعن فی النسب بھی حرام ہے، البتہ ہم جو اپنے آپ کو "حنفی" کہتے ہیں تو

---

(۱) المفھم ج:۱ ص:۲۵۴ والسراج الوھاج ج:۱ ص:۲۱۵۔

وہ نسب کے طور پر نہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہم امامِ اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی تقلید کرتے ہیں، اس لئے ''حنفی'' کہلواتے ہیں۔

باب بیان حال ایمان من رغب عن ابیه وهو يعلم

۲۱۶- ''حَدَّثَنِیْ عَمْرٌو النَّاقِدُ ... (الٰی قوله) ...قَالَ :نَا هُشَيْمُ بْنُ بَشِيْرٍ ،قَالَ :اَنَا خَالِدٌ عَنْ أَبِیْ عُثْمَانَ ،قَالَ:لَمَّا ادُّعِیَ زِيَادٌ، لَقِيْتُ أَبَا بَكْرَةَ فَقُلْتُ لَهُ:مَا هٰذَا الَّذِیْ صَنَعْتُمْ؟ إِنِّیْ سَمِعْتُ سَعْدَ بْنَ أَبِیْ وَقَّاصٍ يَقُوْلُ:سَمِعَ أُذُنَایَ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ وَهُوَ يَقُوْلُ:مَنِ ادَّعٰی أَبًا فِی الإِسْلَامِ غَيْرَ أَبِيْهِ، يَعْلَمُ أَنَّهُ غَيْرُ أَبِيْهِ، فَالْجَنَّةُ عَلَيْهِ حَرَامٌ .

فَقَالَ: ''أَبُوْ بَكْرَةَ: وَأَنَا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ.''

(ص:۵۷ سطر:۷تا۹)

قوله: ''لَمَّا ادُّعِیَ زِيَادٌ، لَقِيْتُ أَبَا بَكْرَةَ'' (ص:۵۷ سطر:۷)

حضرت ابوبکرۃ رضی اللہ عنہ اور زیاد دونوں ماں شریک بھائی ہیں، دونوں سُـمَيَّة نامی خاتون کے بطن سے پیدا ہوئے، سُـــميّة حارث بن کلدۃ طبیب کی باندی تھی، اسی کے پاس سُميَّة کے بطن سے حضرت ابوبکرۃ رضی اللہ عنہ جو صحابی ہیں، پیدا ہوئے۔

زیاد صحابی نہیں ہیں، زیاد کے باپ کا شروع میں لوگوں کو علم نہ تھا۔ علامہ نوویؒ کے بیان کے مطابق اسے کوئی ''زیاد بن عبید ثقفی'' کہتا اور کوئی ''زياد بن أبيه'' اور کوئی ''زياد بن أمّه'' کہتا تھا، وجہ یہ تھی کہ زمانۂ جاہلیت میں متعدد قسم کے انکحہ ہوتے تھے کہ کچھ دن کے لئے اس سے نکاح کرلیا اور کچھ دن کے لئے دوسرے سے، اسلام نے انکحۂ جاہلیت کو باطل قرار دے دیا لیکن انکحۂ جاہلیت سے جو بچے پیدا ہو چکے تھے دورِ جاہلیت میں بھی وہ ثابت النسب کہلاتے تھے، اسلام نے بھی دورِ جاہلیت کے ایسے نکاح سے پیدا ہونے والے بچوں کو ثابت النسب قرار دیا۔

ایک نکاحِ جاہلی کا طریقہ یہ تھا کہ کسی باندی سے اُس کا مالک بھی مباشرت کرتا تھا اور اور نکاحِ جاہلی کی بناء پر دوسرے لوگ بھی، پھر ایسی باندی کے بچوں کے ثبوتِ نسب کا طریقہ، جس سے متعدد مردوں نے نکاحِ جاہلی کی بناء پر مباشرت کی ہو، یہ تھا کہ وہ باندی مباشرت

کرنے والے جس مرد کو متعین کردیتی تھی وہی اُس بچہ کا باپ مانا جاتا تھا، اور بچہ اسی کی طرف منسوب ہوتا تھا۔ جب اسلام آیا تو اسلام نے اُن کو ثابت النسب قرار دیا، لیکن آئندہ کے لئے ثبوتِ نسب کے قوانین وضع کردیئے اور قاعدہ یہ مقرر کردیا کہ "الولد للفراش وللعاهر الحجر".[1]

ابوسفیانؓ نے بھی سُمَیَّہ سے نکاحِ جاہلیت کیا تھا، جب سُمَیَّہ کے بطن سے زیاد پیدا ہوا تو سمیہ نے اُس کو ابوسفیانؓ کی طرف منسوب کیا اور ابوسفیانؓ نے بھی مشرف بہ اسلام ہونے سے پہلے زمانۂ جاہلیت ہی میں اقرار کیا کہ یہ اُن کا بچہ ہے، اور کچھ لوگوں کو خفیہ طور پر اس کا گواہ بھی بنایا کہ یہ میرا بیٹا ہے۔

ابوسفیانؓ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بھی والد ہیں، جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا دورِ حکومت آیا اُس وقت تک زیاد کے ابوسفیانؓ کا بیٹے ہونے کی بات مخفی تھی، زیاد بڑا ذہین، مدبر، منتظم اور شجاع تھا، حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ساتھی تھا، اُن کے دورِ خلافت میں بڑے بڑے عہدوں پر فائز رہا۔

جب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا دور آیا تو اُس نے گواہوں کو بھیجا کہ جاؤ! حضرت معاویہؓ کو بتاؤ کہ زیاد تمہارا باپ شریک بھائی ہے، گواہوں کی تعداد دسؔ تھی، جن میں حافظ ابنِ حجرؒ کے بیان کے مطابق ایک جلیل القدر صحابی حضرت مالک بن ربیعہ سلولی رضی اللہ عنہ بھی تھے جو بیعتِ رضوان میں شریک رہ چکے تھے۔[2]

اب حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے لئے یہ مسئلہ بن گیا، ظاہر ہے بھائی بنانے میں عار بھی تھی اور بدنامی بھی ہوسکتی تھی، لیکن جب یہ مسئلہ دسؔ گواہوں کے ذریعہ مبرہن ہوکر آیا تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے انہیں اپنا بھائی بنالیا اور اِلحاقِ نسب کردیا۔ جن لوگوں کو یہ صورتحال معلوم نہ تھی اُن کو حیرانی ہوئی اور اُنہوں نے اعتراض بھی کیا،[3] چنانچہ ان معترضین میں یہ

---

(۱) صحیح البخاری میں یہ حدیث ۷ جگہ، صحیح مسلم میں دو جگہ اور دیگر متعدد کتبِ حدیث میں بھی آئی ہے۔

(۲) الاصابة ج:۱ ص:۵۶۳۔

(۳) تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمایئے: الاصابة ج:۱ ص:۵۶۳ وتاریخ ابن خلدون ج:۳ ص:۱۴، ۱۵ والاستیعاب ج:۲ ص:۵۲۳-۵۳۰۔

ابوعثمان بھی تھے جن کا ذکر یہاں حدیثِ باب میں ہے۔

یاد رہے کہ زیاد ماں شریک بھائی ہیں ابوبکرہؓ کے، اور باپ شریک بھائی ہیں حضرت معاویہؓ کے۔ چنانچہ ابوعثمان ابوبکرہؓ سے ملے وہ سمجھتے تھے کہ شاید ابوبکرہؓ خود بھی اِس اِلحاقِ نسب پر راضی ہیں اسی لئے انہوں نے حضرت ابوبکرۃ سے بطور اعتراض کے یہ سؤال کیا کہ: "ما هٰذا الذی صنعتم"؟ اِس مکالمہ سے ابوبکرہؓ کا موقف واضح نہیں ہوتا لیکن روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں یہ بھی استلحاق سے ناراض تھے اور ناراضگی کی وجہ یہ بتاتے تھے کہ "لا واللهِ! ما علمتُ سُمَيَّةَ رأت أبا سفيانَ قَطُّ"۔[1]

اگرچہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے استلحاق کے بعد زیاد کا نسب حضرت ابوسفیانؓ سے ثابت ہوگیا تھا، لیکن اُس نے مزید توثق اور تائید کے لئے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کو خط لکھا جس کے شروع میں لکھا: "مِن زياد بن أبی سفيان الٰی أُمّہ عائشة رضی الله عنها" مقصد یہ تھا کہ جب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا جواب میں "الٰی زياد بن أبی سفيان" لکھ دیں گی تو نسب کا ثبوت مؤکد ہوجائے گا، اور لوگوں کو شبہ اور اعتراض باقی نہ رہے گا۔ لیکن اُس وقت تک حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اس کے نسب کی تصدیق نہ ہوئی تھی اس لئے اُنہوں نے جواب میں لکھا: "من عائشة أُمّ المؤمنين الٰی ابنها زياد" ۔لیکن بعد میں جب حقیقتِ حال واضح ہوگئی تو زیاد کے نام ایک خط میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے لکھا: "من عائشة أُمّ المؤمنين الٰی زياد بن أبی سفيان" جب زیاد کے پاس یہ خط پہنچا تو اُس نے خوش ہوکر یہ خط مجمعِ عام میں سنایا۔[2]

خلاصہ یہ کہ جو حضرات شروع میں اِس اِستلحاق پر اعتراض فرما رہے تھے اُن کا اعتراض یہ نہیں تھا کہ زیاد ولد الزنا ہے لہٰذا اس کا ابوسفیانؓ سے نسب ثابت نہیں ہوسکتا، بلکہ اُن کا اعتراض یہ تھا کہ ابوسفیانؓ نے کبھی سُمَیَّہ سے مباشرت یا نکاحِ جاہلی کیا ہی نہیں تھا۔

اس واقعہ کو سیّد ابوالاعلیٰ مودودی صاحب نے اپنی کتاب "خلافت وملوکیت" میں لکھا اور ان کا اصل موضوع یہ تھا کہ اسلام میں شروع میں خلافت تھی، بعد میں یہ خلافت رفتہ رفتہ

---

(۱) الاستيعاب لابن عبدالبر، تحت الاصابة ج:۱ ص:۵۵۰، (من الأستاذ حفظهم الله)۔

(۲) تاريخ ابن خلدون ج:۳ ص:۱۶ وطبقات ابن سعد ج:۷ ص:۹۹، ۱۰۰۔

ملوکیت میں تبدیل ہوتی چلی گئی، اور اس کی ابتداء ثابت کی حضرت عثمانِ غنی رضی اللہ عنہ سے کہ اُن کے دور میں اصل تو خلافت ہی تھی لیکن کچھ کچھ ملوکیت کے آثار بھی آنے لگے تھے، حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے دورِ حکومت میں اِس ملوکیت کو فروغ ملا۔

سیّد ابوالاعلیٰ مودودی صاحب مرحوم نے تاریخی واقعات سے ثابت کرنے کی کوشش کی کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے سیاسی مقاصد حاصل کرنے کے لئے متعدد مواقع پر شریعت کے خلاف عمل کیا۔ اُن کی کتاب سے زیاد کے واقعہ کا حاصل یہ سامنے آتا ہے کہ حضرت ابوسفیان رضی اللہ عنہ نے سمیہ سے نکاحِ جاہلی نہیں بلکہ زنا کا اِرتکاب کیا تھا، اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے سیاسی اَغراض کے لئے اور زیاد کو اپنا موافق بنانے کے لئے شریعت کے مسلّمہ قاعدے "الولد للفراش وللعاھر الحجر" کی خلاف ورزی کی تھی، اس مقصد کے لئے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اپنے والدِ ماجد ابوسفیان رضی اللہ عنہ کے زِنا پر گواہیاں لیں، اور اس کا ثبوت بہم پہنچایا کہ زیاد، ابوسفیانؓ ہی کا ولد الحرام ہے، اور اسی بنیاد پر اُسے اپنا بھائی اور اپنے خاندان کا فرد قرار دے دیا، حالانکہ شریعت میں زِنا سے کوئی نسب ثابت نہیں ہوتا، حدیثِ مرفوع ہے کہ: "الولد للفراش وللعاھر الحجر"۔(۱)

اللہ تعالیٰ جزائے خیر دے ہمارے برادرِ عزیز مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب کو، اور ان کے علم وعمل اور عمر میں برکت عطاء فرمائے کہ اُنہوں نے "خلافت وملوکیت" کا خالص علمی و اصلاحی سنجیدہ طریقے سے اپنی کتاب "حضرت معاویہؓ اور تاریخی حقائق" میں جواب دیا۔(۲)

جب یہ کتاب منظرِ عام پر آئی تو سیّد ابوالاعلیٰ مودودی صاحب مرحوم کے بہت سے معتقدین نے اعتراف کیا کہ سیّد مودودی صاحب سے غلطی ہوئی ہے۔ اُسی زمانے میں ہمارے حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے "مقامِ صحابہؓ" کے نام سے کتاب لکھی، جس میں فرمایا کہ: اُصولی بات یہ ہے کہ تاریخی روایات سے کوئی عقیدہ ثابت نہیں ہوسکتا، بلکہ عقیدہ کا ثبوت تو قرآن اور احادیثِ متواترہ ہی سے ہوسکتا ہے، اور صحابہؓ کا عدول ہونا (الصحابۃ کلھم عدول) ایک اجماعی عقیدہ ہے۔ سیّد مودودی صاحب مرحوم کو جو ٹھوکر لگی وہ اِس سے کہ انہوں نے صحابہ کرامؓ کے بارے میں اپنی رائے قائم کرنے کے لئے تاریخی روایات کو اپنی بنیاد بنایا، حالانکہ

(۱) ملاحظہ فرمایئے: خلافت وملوکیت ص:۱۷۵۔

(۲) ملاحظہ فرمایئے: حضرت معاویہ اور تاریخی حقائق ص:۴۶-۵۶، اور ص:۲۰۱-۲۰۶۔

صحابہ کرامؓ کے بارے میں جو بات عقیدہ کے درجہ کی ہے وہ قرآن و حدیث سے ثابت ہوگی نہ کہ تاریخ و قیاس سے۔ جو تاریخی روایات قرآنِ کریم یا سنتِ متواترہ کے خلاف ہیں یعنی "الصحابة کُلُّهُم عدول" کے عقیدے کے خلاف ہیں، انہیں یقیناً جھوٹا قرار دیا جائے گا۔(۱)

باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم :
سِبابُ المسلم فسوقٌ وقِتالهٗ کفر

۲۱۸- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَكَّارِ بْنِ الرَّيَّانِ .. (الٰی قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوْقٌ. وَقِتَالُهُ كُفْرٌ." (ص:۵۸ سطر:۱،۲)

قوله: "سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوْقٌ" (ص:۵۸ سطر:۲)

سَبَّ، یسُبُّ کا مصدر "سبًّا و سبابًا" آتا ہے،(۲) بمعنیٰ گالم گلوچ کرنا۔

پہلے ایمان کے شعبوں کا بیان ہوا تھا، اب پچھلے کئی باب سے کفر کے شعبوں کا بیان چل رہا ہے، فسوق کے لغوی معنی ہیں "خروج"۔(۳) اور شرعی اصطلاح میں "خروج عن طاعة اللہ ورسوله" کو کہا جاتا ہے۔(۴)

یہاں حدیث میں متقی اور صالح کی قید نہیں ہے، معلوم ہوا کہ کسی بھی مسلمان سے گالم گلوچ جائز نہیں۔

باب بیان معنی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم :
لا ترجعوا بعدی کُفارًا .... الخ

۲۲۰- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ ... (الٰی قوله) ... عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُدْرِكٍ، سَمِعَ أَبَا زُرْعَةَ يُحَدِّثُ عَنْ جَدِّهِ جَرِيْرٍ؛ قَالَ: قَالَ لِيَ النَّبِيُّ صَلَى اللّٰهُ

(۱) مقامِ صحابہ ص:۱۳، ۱۴۔
(۲) لسان العرب ج:۶ ص:۱۳۷۔
(۳) المعجم الوسیط ج:۲ ص:۶۸۸۔
(۴) فتح الملهم ج:۲ ص:۴۲۔

عَلَيْهِ وسَلَّمَ فِيْ حَجَّةِ الْوَدَاعِ :اِسْتَنْصِتِ النَّاسَ .ثُمَّ قَالَ:لاَ تَرْجِعُوْا بَعْدِیْ كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ ." (ص:۵۸ سطر:۴،۵)

قولہ: "اِسْتَنْصِتِ النَّاسَ" (ص:۵۸ سطر:۵)

لوگوں کو خاموش کرو، واضح ہو کہ انصات کے لئے استماع لازم نہیں، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ آدمی خاموش ہو مگر وہ کسی کی بات کو کان لگا کر سن نہ رہا ہو۔ اسی طرح استماع کے لئے انصات لازم نہیں، کیونکہ یہ ہوسکتا ہے کہ کان لگا کر آدمی سن بھی رہا ہو اور تھوڑا تھوڑا بول بھی رہا ہو۔[1] لہٰذا حنفیہ کا یہ اُصول غلط نہیں کہ جہری نمازوں میں مقتدی کو استماع کرنا چاہئے اور سری نمازوں میں انصات کرنا چاہئے۔ قرآنِ مجید میں دونوں کا حکم دیا گیا ہے: "وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ"۔[2]

قولہ: "لَا تَرْجِعُوْا بَعْدِیْ كُفَّارًا" (ص:۵۸ سطر:۵)

میرے بعد لوٹ کر کافر نہ ہوجانا کہ تم میں سے بعض بعض کی گردنیں مارنے لگیں۔

قولہ: "يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ" (ص:۵۸ سطر:۵)

اگر یہ پچھلے لفظ کفارًا کی تفسیر ہو تو پھر سوال ہوگا کہ قتال گناہِ عملی ہے، اعتقادی نہیں، پھر اس سے لوگ کیسے کافر ہوجائیں گے؟

جواب:- کفر سے مراد "كفرٌ دُونَ كفرٍ" ہے، جیسا کہ پیچھے گزرا۔

دوسری توجیہ یہ ہوسکتی ہے کہ "يضرب بعضكم" نتیجہ ہو کافر ہوجانے کا، یعنی میرے بعد مرتد نہ ہوجانا کہ اس کے نتیجے میں پھر ماضی کی طرح ایک دوسرے کی گردنیں مارنا شروع کردو۔[3]

تنبیہ:- ایمان کا مدار اگرچہ تصدیقِ قلب پر ہے، لیکن کسی کے بعض اعمال، افعال اور اقوال ایسے ہوسکتے ہیں جن کی بنیاد پر اُسے کافر کہا جائے، مثلاً کوئی شخص زبان سے "لا الٰـه الا الله" کا صریح طور پر انکار کرے اگرچہ تصدیقِ قلبی موجود ہو، لیکن چونکہ قلب کا حال ہمیں معلوم

---

(۱) فتح الملہم ج:۲ ص:۴۵۔ (۲) الأعراف آیت:۲۰۴۔

(۳) شرح النووی ج:۱ ص:۵۸، وقد ذكر النووی أجوبة أخرى أيضًا.

نہیں اس لئے اُسے کافر کہا جائے گا۔ اسی طرح کوئی شخص سجودِ صنم کرتا ہے تو اُسے بھی کافر کہیں گے کیونکہ اُس کا یہ عمل کفر کی صراحت کرتا ہے، چنانچہ اسی بنیاد پر امامِ احمد رحمۃ اللہ علیہ نے احدی الروایتین میں تارکِ صلوٰۃ کو کافر کہا ہے (اگرچہ دوسرے ائمہ نے اس میں اختلاف کیا ہے) کیونکہ عہدِ رسالت میں تارکِ صلوٰۃ کو کافر سمجھا جاتا تھا (کیونکہ اُس وقت ترکِ صلاۃ صرف کافر ہی کرتا تھا)۔

۲۲۲ - "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ .. (الیٰ قوله)... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ ؛أَنَّهُ قَالَ فِيْ حَجَّةِ الْوَدَاعِ :وَيْحَكُم (أَوْ قَالَ:)وَيْلَكُمْ لاَ تَرْجِعُوْا بَعْدِيْ كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ."

(ص۵۸ سطر:۶،۷)

قوله: "وَيْحَكُم (أَوْ قَالَ:) وَيْلَكُمْ" (ص۵۸ سطر:۷)

یہ کبھی ہلاکت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، یعنی اُس شخص کے لئے بولا جاتا ہے جو ہلاکت کے قریب ہوگیا ہو اور اُسے بچانے کے لئے خبردار کرنا مقصود ہو، اور کبھی کسی کی حالت پر رحم یا تعجب کا اظہار مقصود ہوتا ہے،(۱) یہاں ترحم یا تعجب کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

باب اطلاق اسم الكفر على الطعن فى النسب والنياحة

۲۲٤ - "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ ... (الیٰ قوله) ... عَنْ أَبِيْ هُرَيْرَةَ ؛قَالَ:قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ:اثْنَتَانِ فِي النَّاسِ هُمَا بِهِمْ كُفْرٌ: الطَّعْنُ فِي النَّسَبِ وَالنِّيَاحَةُ عَلَى الْمَيِّتِ ."

(ص:۵۸ سطر:۸تا۱۰)

قوله: "اثْنَتَانِ" (ص:۵۸ سطر:۹) أی خصلتان اثنتان.

قوله: "الطَّعْنُ فِي النَّسَبِ" (ص:۵۸ سطر:۱۰)

یہ حرام ہے اور شعبةٌ من الكفر ہے، جس طرح اپنا جھوٹا نسب بیان کرنا حرام ہے، اسی طرح طعن فی النسب یعنی دوسرے کے نسب پر طعنہ زنی بھی حرام ہے۔

(۱) اکمال المعلم ج:۱ ص:۳۲۵۔

قوله: "وَالنِّيَاحَةُ عَلَى الْمَيِّتِ" (ص:۵۸ سطر:۱۰)

یہاں بھی "بھم کفر" میں وہی تأویلات ہوں گی جو پیچھے بار بار بیان ہوئی ہیں، یعنی "کفرٌ دُونَ کفرٍ" مراد ہے۔ یا یہ حدیث مستحل بعد العلم بالتحریم پر محمول ہے۔

باب تسمية العبد الأبق كافرًا

۲۲۵- "حَدَّثَنِیْ عَلِیُّ بْنُ حُجْرٍ السَّعْدِیُّ، قَالَ: نَا إِسْمَاعِیْلُ (یَعْنِی ابْنَ عُلَیَّةَ) عَنْ مَنْصُوْرِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ، عَنِ الشَّعْبِیِّ، عَنْ جَرِیْرٍ؛ أَنَّهُ سَمِعَهُ یَقُوْلُ: أَیُّمَا عَبْدٍ أَبَقَ مِنْ مَوَالِیْهِ فَقَدْ كَفَرَ حَتّٰى یَرْجِعَ إِلَیْهِمْ.

قَالَ مَنْصُوْرٌ: قَدْ وَاللّٰهِ رُوِیَ عَنِ النَّبِیِّ صَلَى اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ، وَلٰكِنِّیْ أَكْرَهُ أَنْ یُرْوَى عَنِّی هَا هُنَا بِالْبَصْرَةِ." (ص:۵۸ سطر:۱۰،۱۱)

قوله: "أَیُّمَا عَبْدٍ أَبَقَ مِنْ مَوَالِیْهِ فَقَدْ كَفَرَ" (ص:۵۸ سطر:۱۱)

"ابــــق" میں باء کا فتحہ بھی جائز ہے کسرہ بھی، لیکن فتحہ زیادہ فصیح ہے،[۱] یہاں بھی وہی تفصیل ہوگی جو پیچھے بار بار بیان ہوئی ہے، یعنی کفرانِ نعمت یا کفرٌ دُونَ کفرٍ، یا استحلال بعد العلم بالتحریم مراد ہے۔

قوله: "قَالَ مَنْصُوْرٌ: قَدْ وَاللّٰهِ رُوِیَ عَنِ النَّبِیِّ صَلَى اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ، وَلٰكِنِّیْ أَكْرَهُ أَنْ یُرْوَى عَنِّی هَا هُنَا بِالْبَصْرَةِ" (ص:۵۸ سطر:۱۱)

منصور کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ میں نے یہ حدیث (عام لوگوں کے سامنے تو) مرفوعاً نہیں سنائی بلکہ موقوفاً علیٰ جریر روایت کی ہے مگر درحقیقت یہ حدیث مرفوع ہے یعنی جریر نے اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے۔

اس حدیث کے ظاہر سے خوارج اپنے باطل مذہب کی تائید کا دعویٰ کر سکتے تھے حالانکہ اس کے ظاہری معنیٰ مراد نہیں ہیں، اس لئے منصور نے اِس کو بصرہ میں مرفوعاً بیان کرنا پسند نہیں فرمایا، کیونکہ بصرہ خوارج کا گڑھ تھا۔ وہ اِس سے ناجائز فائدہ اُٹھا کر اپنے حق میں استعمال کر سکتے تھے۔[۲]

اِس سے معلوم ہوا کہ جب اور جہاں صحیح روایت کا بیان کرنا دینی مصلحت کے خلاف

---

(۱) نووی ج:۱ ص:۵۹۔ (۲) اکمال المعلم ج:۱ ص:۳۲۸۔

ہو مثلاً یہ اندیشہ ہو کہ بعض سامعین اس حدیث کا مطلب غلط سمجھ بیٹھیں گے یا دوسروں کو گمراہ کرنے کے لئے غلط مطلب بتائیں گے تو وہاں ایسی حدیث بیان نہ کرنا چاہئے۔ راوی کی اس احتیاط کا حاصل بھی وہی ہے جو امامِ مسلمؒ نے اپنی کتاب کے مقدمہ میں بہت اہتمام سے بیان فرمایا ہے کہ ہر حدیثِ صحیح کو ہر جگہ بیان کرنا مناسب نہیں ہوتا، موقع محل دیکھ کر بیان کرنی چاہئے۔

۲۲۶- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ .... (الیٰ قوله)... عَنْ جَرِيْرٍ؛ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: أَيُّمَا عَبْدٍ أَبَقَ فَقَدْ بَرِئَتْ مِنْهُ الذِّمَّةُ." (ص:۵۸ سطر:۱۲)

قوله: "فَقَدْ بَرِئَتْ مِنْهُ الذِّمَّةُ" (ص:۵۸ سطر:۱۲)

ذمّہ سے مراد ضمانت، حمایت، حفاظت اور امان ہے اور مطلب یہ ہے کہ یہ غلام فرار ہونے سے پہلے اپنے مالک کی سزا و قید سے شرعاً محفوظ و مامون تھا مگر اب بھگوڑا ہونے کی وجہ سے محفوظ و مامون نہ رہا۔(۱)

۲۲۷- "حَدَّثَنَا يَحْيىٰ بْنُ يَحْيىٰ ... (الیٰ قوله)... عَنِ الشَّعْبِيِّ؛ قَالَ: كَانَ جَرِيْرُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ يُحَدِّثُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ: إِذَا أَبَقَ الْعَبْدُ لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاةٌ." (ص:۵۸ سطر:۱۲،۱۳)

قوله: "لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاةٌ" (ص:۵۸ سطر:۱۳)

یہاں صحتِ صلوٰۃ کی نفی نہیں، قبولیت کی نفی ہے، جس کا حاصل یہ کہ نماز تو ادا ہو جائے گی یعنی ذمہ سے فرض ساقط ہو جائے گا، مگر ثواب نہ ملے گا (فتح الملهم)۔(۲)

باب بیان کفر من قال مطرنا بالنوء

۲۲۸- "حَدَّثَنَا يَحْيىٰ بْنُ يَحْيىٰ ... (الیٰ قوله) ... عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ؛ قَالَ: صَلّٰى بِنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ صَلَاةَ الصُّبْحِ بِالْحُدَيْبِيَةِ فِيْ إِثْرِ سَمَآءٍ كَانَتْ مِنَ اللَّيْلِ، فَلَمَّا انْصَرَفَ أَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ فَقَالَ: هَلْ تَدْرُوْنَ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ؟ قَالُوْا: اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: قَالَ: أَصْبَحَ مِنْ عِبَادِيْ مُؤْمِنٌ بِيْ وَكَافِرٌ. فَأَمَّا مَنْ قَالَ مُطِرْنَا بِفَضْلِ اللّٰهِ وَرَحْمَتِهِ، فَذٰلِكَ

(۱) فتح الملهم ج:۲ ص:۴۹۔ (۲) فتح الملهم ج:۲ ص:۵۰۔

مُـؤْمِنٌ بِیْ وَ کَافِرٌ بِالْکَوْکَبِ ،وَأَمَّا مَنْ قَالَ مُطِرْنَا بِنَوْءِ کَذَا وَ کَذَا، فَذٰلِکَ کَافِرٌ بِیْ مُؤْمِنٌ بِالْکَوْکَبِ."
(ص:۵۹سطر:۱ تا ۳)

قوله:"فِیْ إِثْرِ سَمَآءٍ" (ص:۵۹ سطر:۲)

اِثْرُ اور أَثَر ہم معنی الفاظ ہیں، "بَعْد" کے معنی میں اور "سماء" ہر اُوپر والی چیز کو کہتے ہیں، بادل کو بھی کہتے ہیں، مگر یہاں بارش مراد ہے،[1] اور فی اثر سماء کا مطلب ہے: "بعد مطر"۔

قوله:"مُطِرْنَا بِنَوْءِ کَذَا وَ کَذَا" (ص:۵۹ سطر:۳)

نَاءَ یَنُوْءُ نَوْئًا طلوع اور غروب دونوں معنیٰ میں مستعمل ہے، (اَضداد میں سے ہے)۔[2] "کذا و کذا" یہ ستاروں کے ناموں سے کنایہ ہے۔کل اُٹھائیس ۲۸ ستارے ہیں جو منازلِ قمر کہے جاتے ہیں، جب ان میں سے ایک ستارہ مشرق سے طلوع ہوتا ہے تو اُسی وقت ایک ستارہ مغرب میں غروب ہوتا ہے یہاں تک کہ سال بھر میں اِن کا یہ عمل مکمل ہوجاتا ہے، ہر ستارے کے حصے میں تقریباً تیرہ دن آتے ہیں (فتح الملہم ج:۲ ص:۵۲)۔زمانۂ جاہلیت میں لوگوں کا عقیدہ تھا کہ بارش ان ستاروں کے طلوع وغروب سے ہوتی ہے، اِسے وہ بارش کے لئے علّت اور مؤثرِ حقیقی مانتے تھے۔ظاہر ہے کہ یہ عقیدہ کفر ہے، کیونکہ "ما عُلِمَ من الدِّین ضرورۃً" کے خلاف ہے، لیکن اگر کوئی شخص علّت اور مؤثرِ حقیقی تو اللہ تعالیٰ ہی کو مانتا ہو مگر بطورِ علامت یا سبب کے کسی ظاہری علامت یا سبب کی طرف نسبت کردے تو یہ کفر نہیں۔مثلاً: آج کل محکمۂ موسمیات والے کہتے ہیں کہ فلاں علاقہ میں ہوا کے دباؤ میں کمی کی وجہ سے بارش ہوئی یا ہونے کا اِمکان ہے۔یہ بھی اسی میں داخل ہے۔یہی حکم دواؤں کے بارے میں ہے کہ ان کو شفاء کے لئے علّت (مؤثرِ حقیقی) ماننا کفر ہے، سبب کے درجے میں ماننا کفر نہیں۔

۲۳۰- "حَدَّثَنِیْ مُحَمَّدُ بْنُ سَلَمَةَ الْمُرَادِیُّ ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَبِیْ هُرَیْرَةَ ، عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ قَالَ:مَا أَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ بَرَکَةٍ إِلَّا أَصْبَحَ فَرِیْقٌ مِنَ النَّاسِ بِهَا کَافِرِیْنَ یُنْزِلُ اللّٰهُ الْغَیْثَ فَیَقُوْلُوْنَ:

---

(۱) صیانة صحیح مسلم ص:۲۵۰۔

(۲) مجمع بحار الأنوار ج:۴ ص:۸۱۵۔

الكَوْكَبُ كَذَا وَكَذَا ... الحديث." (ص:۵۹ سطر:۵،۶)

قوله: "مِنْ بَرَكَةٍ" (ص:۵۹ سطر:۶) یعنی بارش۔

۲۳۱ - "حَدَّثَنِي عَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْعَظِيمِ الْعَنْبَرِيُّ ... (الیٰ قوله)... حَدَّثَنِي ابْنُ عَبَّاسٍ. قَالَ: مُطِرَ النَّاسُ عَلٰى عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: أَصْبَحَ مِنَ النَّاسِ شَاكِرٌ وَمِنْهُمْ كَافِرٌ. قَالُوا هٰذِهِ رَحْمَةُ اللّٰهِ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَقَدْ صَدَقَ نَوْءُ كَذَا وَكَذَا. قَالَ فَنَزَلَتْ هٰذِهِ الآيَةُ: فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوٰقِعِ النُّجُوْمِ (حتّٰى بَلَغَ) وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَكُمْ اَنَّكُمْ تُكَذِّبُوْنَ."
(ص:۵۹ سطر:۷تا۹)

قوله: "لَقَدْ صَدَقَ" (ص:۵۹ سطر:۹) سچ کردکھایا، یعنی اثر کیا۔

قوله: "وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَكُمْ .... الخ" (ص:۵۹ سطر:۹)

أی تجعلون شكرَ رزقِكم أنّكم تكذّبون. یعنی نعمت کا شکر تم یہ ادا کرتے ہو کہ اللہ تعالیٰ کی تکذیب کرنے لگے ہو۔[۱]

باب الدليل علٰى انَّ حُبَّ الأنصار وعليٍّ رضی اللہ عنہ من الإيمان الخ

۲۳۲ - "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى... (الیٰ قوله) ...عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ جَبْرٍ، قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسًا قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: آيَةُ الْمُنَافِقِ بُغْضُ الْأَنْصَارِ، وَآيَةُ الْمُؤْمِنِ حُبُّ الْأَنْصَارِ." (ص:۵۹ سطر:۹،۱۰)

قوله: "آيَةُ الْمُنَافِقِ بُغْضُ الْأَنْصَارِ، وَآيَةُ الْمُؤْمِنِ حُبُّ الْأَنْصَارِ"
(ص:۵۹ سطر:۱۰)

صحیح بخاری میں اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں: "آية الايمان حبُّ الأنصار وآية النفاق بغض الأنصار"۔[۲]

یہاں اِشکال ہوتا ہے کہ اگر کوئی آدمی دِل میں ایمان نہ رکھتا ہو لیکن انصار سے محبت

(۱) تهذيب اللغة ج:۸ ص:۴۳۰۔
(۲) صحيح البخارى، كتاب الإيمان، باب علامة الإيمان حُبُّ الأنصار ج:۱ ص:۷۔

رکھتا ہو تو کیا وہ شخص مؤمن ہو جائے گا؟ اسی طرح اگر ایک شخص مؤمن ہے مگر کسی انصاری سے جھگڑا ہو گیا اور دُشمنی ہو گئی تو کیا وہ شخص کافر ہو جائے گا؟

اِس کا ایک مختصر جواب تو یہ ہے کہ یہاں "اٰیة" یعنی علامت فرمایا ہے، کہ انصار سے بغض منافق کی علامت ہے، اور انصار سے محبت مؤمن ہونے کی علامت، حُبّ اور بغض کو ایمان یا نفاق کی علّت نہیں فرمایا گیا، اور آپ کو معلوم ہے کہ کبھی علامت کا ذو العلامة سے تخلّف بھی ہو جاتا ہے، فلا اِشكال فيه۔

دوسرا جواب جو اصل جواب ہے، یہ ہے کہ یہاں حکم کا مدار انصار کے مادّۂ اشتقاق "نُصرت" پر ہے، یعنی کوئی شخص انصار سے بغض اُن کی نصرت للرسول وَالدّین کی وجہ سے رکھتا ہو تو ظاہر ہے کہ جو شخص انصار سے محض اس وجہ سے بغض رکھتا ہو کہ اُنہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اور دین کی نصرت کی ہے، تو وہ منافق نہیں تو اور کیا ہوگا؟ یقیناً وہ دائرۂ اسلام سے خارج ہوگا۔ اسی طرح انصار سے محض اس وجہ سے محبت کرنا کہ انہوں نے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اور دین کی نصرت کی ہے، یہ مؤمن ہونے کی علامت ہے، کیونکہ کوئی کافر محض اس وجہ سے ان سے محبت نہیں کرتا۔ اس جواب کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ یہاں جمع کا صیغہ "أنـصـار" استعمال ہوا ہے واحد کا صیغہ نہیں، معلوم ہوا کہ یہ حکم اُس شخص کے لئے ہے جو تمام انصار سے محبت (یا بغض) رکھتا ہو، کیونکہ تمام انصار سے محبت یا بغض رکھنا اُن کی نصرتِ دین ہی کی وجہ سے ہوگا، کسی ایک یا دو انصاریوں سے محبت یا بغض کا ہو جانا کسی اور وجہ سے بھی ہو سکتا ہے۔

۲۳۵ - " حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْد، قَالَ: نَا يَعْقُوْبُ يَعْنِي ابْنَ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ الْقَارِيَّ عَنْ سُهَيْلٍ عَنْ أَبِيْهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يُبْغِضُ الْأَنْصَارَ رَجُلٌ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ." (ص:۶۰ سطر:۳،۴)

قوله: "الْقَارِيَّ" (ص:۶۰ سطر:۴)

بتشديد الياء، قبیلہ قارۃ کی طرف منسوب ہے (نووی)۔

۲۳۷ - "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ... (الٰي قوله)... عَنْ زِرٍّ، قَالَ: قَالَ عَلِيٌّ: وَالَّذِيْ فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ، إِنَّهُ لَعَهْدُ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَيَّ: أَنْ لَا يُحِبَّنِيْ إِلَّا مُؤْمِنٌ وَلَا يُبْغِضَنِيْ إِلَّا مُنَافِقٌ." (ص:۶۰ سطر:۵تا۷)

قوله: "وَالَّذِیْ فَلَقَ الْحَبَّةَ" (ص:۶۰ سطر:۶)

"الحبَّة" بیج اور دانہ، یعنی قسم ہے اُس ذات کی جس نے بیج کو پھاڑ کر اُس سے کونپل اور پودے اُگائے، اس قسم میں ایسے افعال ذکر کئے جو صرف اللہ تعالیٰ ہی کے ساتھ خاص ہیں اور اِن سے انسان بالکل عاجز ہے۔

قوله: "وَبَرَأَ" (ص:۶۰ سطر:۶) پیدا کیا۔

قوله: "النَّسَمَةَ" (ص:۶۰ سطر:۶) جاندار۔

قوله: "أَنْ لاَ یُحِبَّنِیْ إِلَّا مُؤْمِنٌ" (ص:۶۰ سطر:۷)

بظاہر تو یہ حدیث مشکل ہے، اور شیعہ اِس کی بناء پر کہہ سکتے ہیں کہ ہم تو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے سب سے زیادہ محبت رکھنے والے ہیں۔

جواب:- اوّلاً تو ان کا محبت کا دعویٰ ہی ناقابلِ تسلیم ہے، کیونکہ یہ لوگ بہت سی ایسی باتوں کے قائل ہیں اور ایسے اعمال کو اپنے مذہب کا حصہ بنائے ہوئے ہیں جو تعلیماتِ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے سراسر خلاف ہیں، اور جو اَپنے محبوب کی تعلیمات ونظریات کا مخالف ہو وہ اس کا محبّ کیسے ہوسکتا ہے؟

اور ثانیاً اصل جواب یہ ہے کہ اُن کو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اگر محبت ہے تو وہ ایسی طبعی محبت ہے جو شریعت کے مطابق نہیں، مثلاً ایسی محبت کرنا کہ اُلوہیتِ علیؓ کا دعویٰ کرنے لگیں، یا شریعت کے خلاف کوئی اور عمل یا قول کرنے لگیں۔ خلاصہ یہ کہ یہاں محبت سے مراد ایسی محبت ہے، جو شرعی حدود میں ہو، اور جو محبت شرعی حدود سے باہر ہو وہ شریعت کی اصطلاح میں محبت ہی نہیں۔

قوله: "وَلاَ یُبْغِضَنِیْ إِلَّا مُنَافِقٌ" (ص:۶۰ سطر:۷)

اِس سے شیعہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے نفاق پر استدلال کرتے ہیں (العیاذ باللہ)۔

جواب:- یہ ہے کہ حضرت علی وحضرت معاویہ رضی اللہ عنہما کی جو باہمی جنگِ صفّین ہوئی وہ بغض کی وجہ سے نہیں بلکہ ایک شرعی مسئلہ میں اجتہادی اختلاف کی بنیاد پر تھی، جس کے متعدد دلائل اور قرائن ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ جنگِ صفّین کے موقع پر حضرت علی رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ کل کو حضرت معاویہؓ سے ہمارا مقابلہ ہے، اگر ہمارا کوئی آدمی مارا گیا تو وہ شہید ہوگا یا نہیں؟ فرمایا: شہید ہوگا۔ پھر پوچھا گیا کہ: اگر حضرت معاویہؓ کے آدمی مارے گئے

تو؟ فرمایا: وہ بھی شہید ہوں گے۔ یہی سوال حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے بھی کیا گیا، انہوں نے بھی اس کا وہی جواب دیا جو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے دیا تھا۔[1] اور اسی قسم کے سوال وجواب جنگِ جمل میں بھی ہوئے تھے۔

اور مزید تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ جنگِ صفّین کے زمانے میں خبر ملی کہ رُومی عیسائی بادشاہ ''قیصر'' شام پر حملہ کرنے کا ارادہ کر رہا ہے، تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اُسے خط لکھا کہ:

''تیرے جس ارادے کی خبر مجھے ملی ہے، واللہ اگر تو نے اُس پر عمل کیا تو میں اپنے ساتھی (علی رضی اللہ عنہ) سے صلح کرلوں گا، اور ان کے سب سے اگلے دستے میں شامل ہوکر تیری طرف آؤں گا، اور بدبودار[2] قسطنطنیہ (استنبول) کو سیاہ کوئلہ بنا کر رکھ دُوں گا، اور تجھے بادشاہت سے گاجر کی طرح اُکھاڑ کر ایسا کسان بنا ڈالوں گا جو خنزیروں کو چَراتا پھرے۔''

یہ واقعہ عربی لغت کی مشہور کتاب ''القاموس'' کی شرح ''تاج العروس'' میں لفظ ''اصطفلین'' کے تحت منقول ہے۔[3]

باب نقصان الإيمان بنقص الطاعات .... الخ

۲۳۸- '' حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رُمْحِ بْنِ الْمُهَاجِرِ الْمِصْرِيُّ ... (الٰى قوله)

(۱) مقدمۃ ابن خلدون ص:۳۸۵، فصل:۳۰۔

(۲) یہ لفظ ''اَلْبَخْرآء'' کا ترجمہ ہے، اس لفظ کے ایک معنی خوشبودار بھی ہوسکتے ہیں اور لسان العرب میں ''البخراء'' کے بجائے ''الحمراء'' کا لفظ ہے، بمعنی سرخ۔

(۳) تاج العروس ج:۷ ص:۲۰۸، نیز ملاحظہ فرمایئے: الفائق ج:۱ ص:۴۶ ولسان العرب ج:۱ ص:۱۱۶ تحت الکلمۃ ''ارس'' وج:۱ ص:۱۵۴ تحت الکلمۃ ''اصطفل'' والغریب للخطابی ج:۲ ص:۵۳۵، ونصّہ کما فی الغریب للخطابی: وقال أبوسلیمان فی حدیث معاویۃ أنّہ لما بلغہ خبر صاحب الروم وأنّہ یرید أن یغزو بلاد الشام أیام فتنۃ الصِفّین کتب الیہ یحلف باللہ لان تممت علی ما بلغنی لأصلح صاحبی ولأکونن مقدمتہٗ الیک فلأجعلن قسطنطینیۃ البخراء حَمَمَۃً سوداء ولانتزعنک من الملک انتزاع الاصطفلینۃ ولأردنک أریسا من الأرارسۃ ترعی الدوابل. قال أبو عمرو الأصطفلین الجزر لغۃ شامیۃ والواحدۃ أصطفلینۃ.

... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ! تَصَدَّقْنَ وَأَكْثِرْنَ الاِسْتِغْفَارَ، فَإِنِّیْ رَأَيْتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ. فَقَالَتِ امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ، جَزْلَةٌ: وَمَا لَنَا يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ؟ قَالَ: تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ، وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيْرَ، وَمَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِيْنٍ أَغْلَبَ لِذِیْ لُبٍّ مِنْكُنَّ. قَالَتْ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! وَمَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ وَالدِّيْنِ؟ قَالَ: أَمَّا نُقْصَانُ الْعَقْلِ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ تَعْدِلُ شَهَادَةَ رَجُلٍ، فَهٰذَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ، وَتَمْكُثُ اللَّيَالِیَ مَا تُصَلِّیْ وَتُفْطِرُ فِیْ رَمَضَانَ، فَهٰذَا نُقْصَانُ الدِّيْنِ.'' (ص:۶۰ سطر:۷ تا ۱۰)

قولہ: ''رَأَيْتُكُنَّ'' (ص:۶۰ سطر:۸) معراج میں یا صلاۃ کسوفِ شمس کے وقت۔

قولہ: ''جَزْلَةٌ'' (ص:۶۰ سطر:۸) عاقلہ عورت۔

قولہ:- ''وَمَا لَنَا'' (ص:۶۰ سطر:۸) أی ما حدث لنا، کیا سبب پیش آیا؟

قولہ: ''تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ'' (ص:۶۰ سطر:۸)

معلوم ہوا کہ عورتوں کی یہ عادت کثرت سے لعن طعن کرنے کی بہت پُرانی ہے۔

قولہ: ''الْعَشِيْرَ'' (ص:۶۰ سطر:۹) عشرت کا یعنی زندگی کا ساتھی، یعنی شوہر۔

قولہ: ''لذی لبّ'' (ص:۶۰ سطر:۹)

خالص عقل والا۔ لُبّ خالص عقل کو کہتے ہیں،[۱] معنیٰ یہ ہیں کہ خالص عقل والے پر تم سے زیادہ غالب آنے والا میں نے کسی کو نہیں دیکھا۔ یہ عجیب بات ہے کہ ناقص العقل والدِّین ہونے کے باوجود بڑے بڑے عقلمند آدمی ان کے فتنے میں مبتلا ہوجاتے ہیں، مشاہدہ اور واقعات اس پر شاہد ہیں۔

سوال:- یہ تو مردوں کا قصور ہے کہ وہ عورتوں کے فتنہ میں آجاتے ہیں، اس کی وجہ سے عورت کیوں جہنم میں جاتی ہے؟

جواب:- جہنم کی وجہ ناقصات العقل والدِّین ہونا یا مردوں کا ان کے فتنے میں مبتلا ہوجانا نہیں کیونکہ یہ وصف عورتوں کا اختیاری نہیں بلکہ وجہ وہ ہے جو اسی حدیث میں پہلے بتلادی تھی یعنی کثرتِ لعنت اور شوہر کی ناشکری، اور اب یہ بات یعنی عاقل مردوں پر غالب آجانا دو

(۱) مجمع بحار الأنوار ج:۴ ص:۴۷۰، اللب: العقل الخالص من الشوائب.

وجہ سے ارشاد فرمائی، ایک تو یہ کہ مردوں کو نصیحت کرنا مقصود ہے کہ دیکھو! عورتوں کے معاملہ میں احتیاط کرنا، ان کے فتنہ میں مبتلا نہ ہونا۔ دوسرے عورتوں کو تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ تم ایسے کام اختیار نہ کرو جن کی وجہ سے مرد فتنہ میں مبتلا ہو جائیں۔ حاصل یہ کہ مرد بھی احتیاط سے کام لیں، عورتیں بھی۔

قولہ: ''قَالَتْ: یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ ! وَمَا نُقْصَانُ الْعَقْلِ وَالدِّیْنِ؟'' (ص:۶۰ سطر:۹)

یہ سوال خود کم عقلی کی دلیل ہے، کیونکہ اِکثارِ لعن و کفرانِ عشیر بھی تو عقل اور دین کی کمی ہی کی وجہ سے ہے، لہٰذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم یوں بھی فرما سکتے تھے کہ اس کا جواب میرے پہلے جملے میں آچکا ہے، لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم رحمۃ للعالمین ہیں، آپ نے اُن کی آسانی کے لئے زیادہ واضح دلیل ارشاد فرمائی کہ عقل کی کمی کی دلیل تو یہ ہے کہ قرآنِ مجید میں دو عورتوں کی گواہی کو ایک مرد کی گواہی کے برابر قرار دیا گیا ہے، چنانچہ قرآنِ مجید میں ہے: ''فَاِنْ لَّمْ یَکُوْنَا رَجُلَیْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّھَدَآءِ أَنْ تَضِلَّ اِحْدٰھُمَا فَتُذَکِّرَ اِحْدٰھُمَا الْاُخْرٰی.''(۱) اور دین کی کمی یہ ہے کہ عورتیں کئی شب و روز اس طرح گزارتی ہیں کہ نفاس و ماہواری کی وجہ سے نماز نہیں پڑھتیں اور رمضان میں روزہ نہیں رکھتیں۔ اور یہ کمی اس طرح ہے کہ نماز کی تو قضا ہی نہیں لہٰذا ان دنوں کی نماز کے ثواب سے محروم ہیں، اور رمضان کے روزوں کی قضاء اگرچہ کرتی ہیں مگر رمضان کی فضیلت سے محروم ہیں۔

تنبیہ:- مردوں کی عادت ہوگئی ہے کہ وہ عورتوں کو ناقصات العقل والدِّین کہتے رہتے ہیں اور مقصود اُن کو ملامت کرنا، نیچا دِکھانا اور تمسخر اُڑانا ہوتا ہے۔ یاد رکھئے! اس نیت سے یہ کہنا ناجائز اور حرام ہے، اور ایذائے مسلم میں داخل ہے۔ حضورِ اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کو ملامت کے طور پر نہیں بلکہ اس لئے فرمایا تھا کہ وہ عقل کی کمی کی تلافی اس طرح کریں کہ اپنی عقل پر زیادہ بھروسہ نہ کریں بلکہ اپنے خیر خواہ مردوں سے مشورہ بھی کرلیا کریں، اور دین کے جو اعمال ان کے کم ہوگئے ہیں اُن کی تلافی دوسرے اعمال مثلاً صدقے وغیرہ سے کریں، چنانچہ اسی حدیث کے شروع میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو صدقہ اور کثرتِ اِستغفار کی تلقین فرمائی۔ اور یہ مقصود تھا کہ لعن طعن اور شوہر کی ناشکری کے گناہ سے بچنے کی کوشش کریں اور

(۱) البقرۃ آیت:۲۸۲۔

مردوں کو فتنہ میں مبتلا کرنے سے اجتناب کریں، اور مردوں کو تنبیہ کرنا بھی مقصود تھا کہ وہ اپنی عقل کا صحیح استعمال کریں اور فتنے میں مبتلا نہ ہوں۔ ناقصات العقل والدِّین ہونا اُن کے اپنے اختیار میں نہیں ہے اور ملامت اُمورِ غیر اختیاریہ میں نہیں ہوا کرتی۔

سوال:- صوم وصلوٰۃ کا ترک نقصانِ دین کی علامت کیسے بن سکتا ہے، حالانکہ اُن کا چھوڑنا تو عذرِ شرعی بلکہ حکمِ شرعی کی وجہ سے ہے، اور شریعت کا قاعدہ ہے کہ جب بیمار عذر کی وجہ سے کوئی نیک کام ترک کرتا ہے حالانکہ پہلے اس کا معمول وہ عمل کرنے کا تھا تو اس کو عمل نہ کرنے کے باوجود اُس عمل کا ثواب ملتا ہے، لہٰذا یہاں اِن عورتوں کو بھی اِس شرعی عذر کی وجہ سے ترکِ صوم وصلوٰۃ کے باوجود ثواب ملنا چاہئے، تو نقصان فی الدِّین نہ ہوا۔

جواب:- بیمار اور حائضہ کے درمیان فرق ہے، بیمار نے اُس نیک عمل کی نیت کر رکھی تھی، بیماری کی وجہ سے وہ عمل نہ کرسکا، تو نیت کی وجہ سے اُسے ثواب ملے گا، جبکہ حائضہ کی نیت ہی نہیں تھی۔[1] البتہ حائضہ عورت نے چونکہ ترکِ صوم وصلوٰۃ بھی شرعی حکم کی وجہ سے کیا ہے تو اس حکم کی تعمیل کی وجہ سے اگرچہ ترکِ صوم وصلوٰۃ کا ثواب تو ملے گا لیکن ترک کا ثواب ادائے صلوٰۃ وصوم سے کم ہے،[2] اس لئے ناقصات الدِّین ہونا درست ہوا۔

باب اطلاق اسم الکفر علٰی من ترک الصلوٰۃ

۲۴۰-" حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِیْ شَيْبَةَ وَأَبُوْ كُرَيْبٍ ... (الٰی قوله) ... عَنْ أَبِیْ هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: إِذَا قَرَأَ ابْنُ آدَمَ السَّجْدَةَ فَسَجَدَ، اعْتَزَلَ الشَّيْطَانُ يَبْكِیْ يَقُوْلُ: يَا وَيْلَهُ .(وَفِیْ رِوَايَةِ أَبِیْ كُرَيْبٍ يَا وَيْلِی) أُمِرَ ابْنُ آدَمَ بِالسُّجُوْدِ فَسَجَدَ فَلَهُ الْجَنَّةُ، وَأُمِرْتُ بِالسُّجُوْدِ فَأَبَيْتُ فَلِیَ النَّارُ ." (ص:۶۱ سطر:۱ تا ۳)

قوله: "إِذَا قَرَأَ ابْنُ آدَمَ السَّجْدَةَ" (ص:۶۱ سطر:۱،۲) أی اٰية السجدة.

قوله: "يَا وَيْلٰی" (ص:۶۱ سطر:۲)

---

(۱) شرح النووی ج:۱ ص:۶۰، ۶۱۔

(۲) فتح الباری، باب ترک الحائض الصوم ج:۱ ص:۴۰۷۔

بفتح اللام، آخر میں الف نُدبہ کا ہے، اور اسے بکسر اللام بھی پڑھا گیا ہے،[1] یعنی ہائے میری ہلاکت۔

۲۴۲ – "حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَبِي سُفْيَانَ، قَالَ: سَمِعْتُ جَابِرًا يَقُوْلُ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ يَقُوْلُ: إِنَّ بَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ الشِّرْكِ وَالْكُفْرِ تَرْكَ الصَّلاَةِ." (ص:۶۱ سطر:۳ تا ۵)

قوله: "إِنَّ بَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ الشِّرْكِ وَالْكُفْرِ تَرْكَ الصَّلاَةِ"

(ص:۶۱ سطر:۵)

یعنی ترکِ صلوٰۃ آدمی اور کفر وشرک کے درمیان ہے۔ یہاں "تـرکَ الـصلوٰۃ" اِنَّ کا اسم ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔ الفاظ کے اعتبار سے اس کی ترکیب بظاہر مشکل نظر آتی ہے، اگر لفظِ "ترک" اس میں نہ ہوتا، اور ارشاد یوں ہوتا: "ان بین الرجل وبین الشرک والکفر الصلوٰۃ" تو ترکیب اس طرح ہوتی کہ: "ان الصلوٰۃ حائلۃ بین الرجل وبین الکفر والشرک" یعنی آدمی اور کفر کے درمیان نماز حائل ہے جو اس آدمی کو کفر سے بچائے رکھتی ہے۔ اس صورت میں تو کوئی اِشکال نہیں تھا، لیکن حدیث کا لفظ "تـرک الـصلوٰۃ" قدرے مشکل نظر آتا ہے، اسی لئے شارحین نے اس حدیث کی مختلف ترکیبیں کی ہیں، سب سے راجح یہ معلوم ہوتی ہے کہ: "ان ترکَ الصلوٰۃ واسطۃٌ بیـن الرجل والشرکِ والکفرِ" یعنی ترکِ صلوٰۃ کا جرم آدمی اور کفر وشرک کے درمیان واسطہ یعنی ذریعہ بن جاتا ہے، اس واسطے کے ذریعہ اور اس کے وبال کی وجہ سے کسی بھی وقت وہ کفر میں داخل ہوسکتا ہے، کیونکہ اس خطرناک عادت کے باعث اس کا ایمان کمزور ہوجاتا ہے، اور وہ کفر کے قریب پہنچ جاتا ہے، واللہ أعلم۔

باب بيان كون الإيمان بالله تعالىٰ أفضل الأعمال

۲۴۴ – "حَدَّثَنَا مَنْصُوْرُ بْنُ أَبِي مُزَاحِمٍ ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: سُئِلَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: أَيُّ الأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: إِيْمَانٌ بِاللّٰهِ. قَالَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: اَلْجِهَادُ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ. قَالَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: حَجٌّ مَبْرُوْرٌ. وَفِي رِوَايَةِ مُحَمَّدِ بنِ جعفرٍ قَالَ إِيمَانٌ بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ." (ص:۶۲ سطر:۱،۲)

---

(۱) شرح النووی ج:۱ ص:۶۱ وأیضًا فی صیانۃ صحیح مسلم ص:۲۶۰۔

قولہ: ”إِيْمَانٌ بِاللّٰهِ“ (ص:۶۲ سطر:۲)

اس میں کوئی شک نہیں کہ ایمان ہر اعتبار سے سب سے افضل ہے۔ تفصیل اِن شاء اللہ اگلی حدیث کے تحت بیان ہوگی۔

۲٤٦ – ”حَدَّثَنِي أَبُو الرَّبِيعِ الزَّهْرَانِيُّ ... (الٰی قوله) ... عَنْ أَبِي ذَرٍّ،قَالَ: قُلْتُ :يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ! أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ قَالَ :الإِيْمَانُ بِاللّٰهِ ،وَالْجِهَادُ فِيْ سَبِيْلِهِ . قَالَ: قُلْتُ: أَيُّ الرِّقَابِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: أَنْفَسُهَا عِنْدَ أَهْلِهَا، وَأَكْثَرُهَا ثَمَنًا. قَالَ: قُلْتُ :فَإِنْ لَمْ أَفْعَلْ ؟قَالَ: تُعِيْنُ صَانِعًا أَوْ تَصْنَعُ لِأَخْرَقَ .قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ! أَرَأَيْتَ إِنْ ضَعُفْتُ عَنْ بَعْضِ الْعَمَلِ؟ قَالَ: تَكُفُّ شَرَّكَ عَنِ النَّاسِ، فَإِنَّهَا صَدَقَةٌ مِنْكَ عَلٰى نَفْسِكَ.“ (ص:۶۲ سطر:۳ تا ۶)

قولہ: ”أَيُّ الرِّقَابِ أَفْضَلُ؟“ (ص:۶۲ سطر:۵) یعنی اعتاقُ أیِّ الرقاب أفضل؟

قولہ: ”أَنْفَسُهَا عِنْدَ أَهْلِهَا“ (ص:۶۲ سطر:۵)

جو مالکوں کے نزدیک نفیس ترین ہو، دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ.“

قولہ: ”تُعِيْنُ صَانِعًا“ (ص:۶۲ سطر:۵)

ہنرمندوں کی مدد کرو، مدد کے بہت سے طریقے ہوسکتے ہیں، بعضوں کو جسمانی مدد کی ضرورت ہوتی ہے، بعضوں کو مال کی اور بعضوں کو سفارش یا مشورے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اِس حدیث سے صنعت اور ”ہنر“ کی فضیلت بھی ثابت ہوتی ہے اور اس کے لئے کسی ہنرمند کی مدد کرنے کی فضیلت بھی ظاہر ہے، پاکستان میں بعض ایسے انجینئر اور سائنسدان ہیں کہ جو صرف مالی معاونت نہ ہونے کی وجہ سے اپنی ایجادات سامنے نہ لاسکے، وہ اب غیر مسلم ممالک کی خدمت کررہے ہیں۔

قولہ: ”تَصْنَعُ لِأَخْرَقَ“ (ص:۶۲ سطر:۵)

اخرق، غیر ہنرمند، اس کا مؤنث خرقآءُ ہے۔

قولہ: ”تَكُفُّ شَرَّكَ عَنِ النَّاسِ“ (ص:۶۲ سطر:۶)

”الناس“ اپنے عموم پر ہے، ذمّی اور مستأمن بھی اس میں شامل ہیں، البتہ حربی جب

حالتِ جنگ میں ہو، اِس میں شامل نہیں۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ "کفّ الشــر" بھی انسان کے فعل اور کسب میں داخل ہے، چنانچہ اس پر ثواب بھی ملتا ہے، البتہ اس کا ثواب نیت کے بغیر نہیں ملتا، قـالـهُ القرطبی، (کذا فی فتح الملهم)۔[1]

۲۴۸- "حَـدَّثَـنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِیْ شَيْبَةَ .. (الیٰ قوله)... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُودٍ؛ قَالَ: سَأَلْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ أَیُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: الصَّلاةُ لِوَقْتِهَا. قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَیٌّ؟ قَالَ: بِرُّ الْوَالِدَيْنِ . قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَیٌّ؟ قَالَ: الجِهَادُ فِیْ سَبِيْلِ اللّٰهِ .فَمَا تَرَكْتُ أَسْتَزِيْدُهُ إِلَّا إِرْعَاءً عَلَيْهِ." (ص:۶۲ سطر:۷تا۹)

قوله: "أَیُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: الصَّلاةُ لِوَقْتِهَا. قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَیٌّ؟ قَالَ: بِرُّ الْوَالِدَيْنِ. قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَیٌّ؟ قَالَ: الجِهَادُ فِیْ سَبِيْلِ اللّٰهِ" (ص:۶۲ سطر:۸،۹)

سوال:- احادیث میں "أیّ الأعـمـال أفـضـل" کے جواب میں مختلف اعمال کو ذکر فرمایا گیا ہے، پیچھے ایک حدیث میں اِطعـام الـطعام و قراءۃ السلام کو افضل الاعمال فرمایا گیا تھا، اس کے بعد ایک حدیث میں "الـمسـلـم مـن سـلم المسلمون من لسانه ویده" کو افضل المسلمین فرمایا گیا، یہاں ایمان کو افضل فرمایا گیا، اسی باب میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی مذکورہ بالا روایت میں "الصلوٰۃ لوقتها" کو افضل الاعمال فرمایا گیا ہے، بظاہر یہ تعارض ہے۔

جواب نمبر۱:-[2] سائلین کے حالات کے اعتبار سے یا وقت کے تقاضوں کے اختلاف کے باعث جوابات مختلف دیئے گئے ہیں۔

جواب نمبر۲:- شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی صاحب رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مختلف حیثیتوں سے مختلف اعمال کو افضل الاعمال قرار دیا گیا ہے، مثلاً: کھانا کھلانے اور قراءَۃ السلام کی افضلیت اس اعتبار سے ہے کہ اس سے لوگوں میں بھائی چارہ اور محبت پیدا ہوتی ہے، اور اِطعام الطعام کو تو تمام اَدیان و مذاہب میں پسند کیا جاتا ہے، جو بالآخر باہمی محبت کا سبب بنتا ہے۔

(۱) ج:۲ ص:۹۰۔

(۲) ان جوابات کے تفصیلی حوالہ جات پیچھے گزر چکے ہیں۔

اور "من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ" کے عمل کو اس حیثیت سے افضل قرار دیا گیا کہ یہ معاشرے میں امن و امان پیدا کرنے کا بہترین ذریعہ ہے۔

اور ایمان، جہاد اور حجِ مبرور کو اس حیثیت سے افضل الاعمال فرمایا گیا کہ ان میں مشقت زیادہ ہوتی ہے، عہدِ رسالت میں مشکل ترین کام ایمان لانا تھا، کیونکہ ایمان لانے سے آدمی کے اپنے رشتہ دار اُس کے سخت ترین دشمن ہوجاتے تھے، وہ اپنی برادری سے کٹ جاتا تھا، اپنے آباء و اجداد کے دین کو چھوڑنا پڑتا تھا، جب آدمی کا اپنے ایک پیر یا اُستاذ کو چھوڑ کر دوسرے کو اختیار کرنا بہت مشکل ہوتا ہے تو اپنے آبائی دین کو چھوڑ کر اسلام قبول کرنا تو بہت ہی مشکل تھا، ایمان کے بعد مشکل ترین کام جہاد اور اس کے بعد مشکل ترین عمل حجِ مبرور ہے، اس لئے اُن کو افضل فرمایا گیا۔

اسی باب کی آگے کی حدیث میں "الصلوٰة لوقتها" پھر "برّ الوالدین" کو اور تیسرے نمبر پر "جھــــاد" کو افضل الاعمال قرار دینا اِس حیثیت سے ہے کہ ان تینوں میں قدرِ مشترک تذلُّل، تواضع اور انکساری ہے۔ نماز میں غایت درجہ کا تذلُّل ہوتا ہے کہ آدمی اپنا اعلیٰ ترین حصہ یعنی چہرہ اور پیشانی اللہ تعالیٰ کے سامنے زمین پر ٹیک دیتا ہے۔ اور "برُّ الوالدین" میں والدین کے سامنے تذلُّل اختیار کرنا پڑتا ہے، سورۂ بنی اسرائیل میں ارشادِ ربانی ہے: "وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيْمًا. وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ .... الخ"(۱) کہ والدین کے سامنے اپنے بازو انکساری سے جھکائے رکھو۔ اور جہاد میں امیر کی اطاعت میں تذلُّل ہوتا ہے کہ بلاچوں و چرا حکم ماننا پڑتا ہے۔

مختلف حیثیات کے اعتبار سے مختلف اعمال کے افضل ہونے کی مثال ایسی ہے جیسے دارالعلوم کراچی میں کسی طالبِ علم کو پورے تین ماہ تک کوئی رُخصت اور ناغہ نہ کرنے پر انعامی وظیفہ ملتا ہے، اور کسی طالبِ علم کو امتحان میں پہلی یا دوسری یا تیسری پوزیشن حاصل کرنے پر انعامی وظیفہ ملتا ہے، دونوں کو انعام ملتا ہے مگر حیثیت مختلف ہے، اسی طرح مختلف اعمال مختلف حیثیتوں کے اعتبار سے دوسرے اعمال سے افضل ہیں۔

---

(۱) الاسراء آیت: ۲۳، ۲۴۔

باب بيان كون الشرك أقبح الذنوب وبيان أعظمها بعدهٗ

۲۵۳- "حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ ... (الٰی قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ قَالَ: سَأَلْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: أَيُّ الذَّنْبِ أَعْظَمُ عِنْدَ اللّٰهِ؟ قَالَ: أَنْ تَجْعَلَ لِلّٰهِ نِدًّا وَهُوَ خلقَكَ . قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ ذٰلِكَ لَعَظِيْمٌ.قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَيٌّ؟ قَالَ: ثُمَّ أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ مَخَافَةَ أَنْ يَطْعَمَ مَعَكَ . قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَيٌّ؟ قَالَ: ثُمَّ أَنْ تُزَانِيَ حَلِيْلَةَ جَارِكَ." (ص:۶۳ سطر:۱،۲)

قوله: "أَنْ تَجْعَلَ لِلّٰهِ نِدًّا" (ص:۶۳ سطر:۱،۲) "النِدّ" بكسر النون مثل کو کہتے ہیں (نووی)۔[1]

قوله: "ثُمَّ أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ مَخَافَةَ أَنْ يَطْعَمَ مَعَكَ" (ص:۶۳ سطر:۳،۴)

ولد کا اطلاق لڑکے اور لڑکی دونوں پر ہوتا ہے، لہٰذا اُردو میں اس کا صحیح ترجمہ "بچہ" ہے، ولد کے قتل کو اعظم الکبائر میں اس لئے شمار فرمایا کہ یہ متعدد جرائم کا مجموعہ ہے، مثلاً:-

۱- نفسِ معصومہ کا قتل جو بذاتِ خود کبیرہ گناہ ہے۔

۲- یہ ایسے نفسِ معصومہ پر ظلم ہے جو اپنی اولاد میں سے ہے، جو شفقت اور توجہ کا سب سے زیادہ مستحق ہے۔

۳- قتل کی بنیاد بخل اور خودغرضی ہے کہ اِس بات کو برداشت نہیں کرتا کہ وہ باپ کے ساتھ کھانے میں شریک ہو۔

۴- اللہ رَبّ العزت کی اس صفتِ رزّاقیت کا دِھیان نہ رکھنا کہ اُس نے ہر جاندار کو رزق دینے کا وعدہ کر رکھا ہے۔

ضبطِ ولادت کی شرعی حیثیت

آج کل ضبطِ ولادت کی حکومتی سطح پر حوصلہ افزائی کی جاتی ہے اور اِس مقصد کے لئے ایک خطیر سرمایہ خرچ کیا جاتا ہے۔ اہلِ حق اور علمائے کرام ہمیشہ سے اِس مہم کی حوصلہ شکنی کرتے

(۱) ج:۱ ص:۶۳۔

آئے ہیں، اس لئے کہ ضبطِ ولادت مہم کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ اہلِ مغرب اور دُشمنانِ اسلام نے مسلمانوں کو ڈرایا کہ اگر آبادی بڑھ گئی تو ان کے لئے اسبابِ معاش مہیا کرنا تمہارے لئے مشکل ہوجائے گا، دراصل وہ اِس مہم کے ذریعہ مسلمانوں کے خلاف یہ سازش کر رہے ہیں کہ کسی طرح دُنیا کے اندر مسلمانوں کی تعداد کم سے کم ہو تا کہ مسلمانوں کی افرادی قوت کم ہوجائے اور وہ مغرب کے مظالم سے ٹکرانے کے بجائے اس کی غلامی کا قلادہ گردن میں ڈالنے پر مجبور ہوجائیں۔ ضبطِ ولادت کی تحریک کے متعدد نقصانات ہیں، چند ایک درج ذیل ہیں:-

۱- آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: "انّی مکاثر بکم الأمم" کی عملاً مخالفت ہے۔

۲- توکل علی اللہ کے منافی ہے۔

۳- اِس سے زنا کاری اور بدکاری کا دروازہ کھلتا ہے۔

عہدِ رسالت میں اِس عمل کی نظیر "عزل" ہے جس کا شرعی حکم یہ ہے کہ عذر کی وجہ سے جائز، اور بغیر عذر کے مکروہ تنزیہی ہے، یہی حکم ضبطِ ولادت کی دوسری تدابیر کا ہے، بشرطیکہ عقیدہ اللہ تعالیٰ کی رزّاقیت کے خلاف نہ ہو، البتہ آپریشن کے ذریعہ بچہ دانی ہی کو نکلوادینا شدید عذر کے بغیر جائز نہیں۔ اس مسئلہ کی پوری تفصیل ہمارے حضرتِ والدِ ماجد رحمہ اللہ کی کتاب "ضبطِ ولادت کی شرعی حیثیت" میں دیکھی جائے۔

قولہ: "أَنْ تُزَانِيَ حَلِيْلَةَ جَارِكَ"　　(ص:۶۳ سطر:۴)

تزانی بابِ مفاعلہ سے ہے، مزاناۃ کا مطلب ہے زنا کے لئے دوستی اور تعلق قائم کرنا۔ "مزاناۃ بحلیلۃ الجار" کو بھی اعظم الکبائر میں اس لئے شمار فرمایا کہ یہ بھی متعدد جرائم کا مجموعہ ہے:-

۱- زنا خود گناہِ کبیرہ ہے۔

۲- منکوحہ عورت سے زنا میں شوہر کی شدید حق تلفی ہے۔

۳- شوہر بھی وہ جو تمہارا پڑوسی ہے اور تمہارے حسنِ سلوک اور خیر خواہی کا زیادہ مستحق ہے۔

۴- عورت کو اپنی طرف راغب کیا اور اُس سے دوستی قائم کی جس کے نتیجہ میں عورت کی توجہ خاوند سے ہٹ گئی، جس کی وجہ سے اُن کی ازدواجی زندگی برباد ہوجائے گی۔

باب الكبائر وأكبرها

۲۵۵ - "حَدَّثَنِي عَمرُو بنُ مُحَمَّدِ بنِ بُكَيرِ بنِ مُحَمَّدٍ النَّاقِدُ ... (الیٰ قوله) ...عَبدُ الرَّحمٰنِ بنُ أَبِي بَكرَةَ ،عَن أَبِيهِ قَالَ: كُنَّا عِندَ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيهِ وسَلَّمَ ،فَقَالَ: أَلا أُنَبِّئُكُم بِأَكبَرِ الكَبَائِرِ؟ (ثلاثًا) اَلإشرَاكُ بِاللّٰهِ، وَعُقُوقُ الوَالِدَينِ ،وَشَهَادَةُ الزُّورِ ،(أَو قَولُ الزُّورِ). وَكَانَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيهِ وسَلَّمَ مُتَّكِيًا فَجَلَسَ، فَمَازَالَ يُكَرِّرُهَا حَتّٰى قُلنَا: لَيتَهُ سَكَتَ." (ص:۶۴ سطر:۱،۲)

قوله: "وَشَهَادَةُ الزُّورِ" (ص:۶۴ سطر:۲)

شهادة الزور اتنا بڑا گناہ ہے کہ اس سے عدلیہ کا سارا نظام بے کار ہو جاتا ہے، اور انصاف کے بجائے ظلم اور ناانصافی عوام کا مقدر بن جاتے ہیں۔

۲۵۸ - "حَدَّثَنِي هَارُونُ بنُ سَعِيدٍ الأَيلِيُّ ... (الی قوله)... عَن أَبِي هُرَيرَةَ؛ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيهِ وسَلَّمَ قَالَ: اجتَنِبُوا السَّبعَ المُوبِقَاتِ . قِيلَ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ! وَمَا هُنَّ؟ قَالَ: الشِّركُ بِاللّٰهِ ،وَالسِّحرُ ،وَقَتلُ النَّفسِ الَّتِي حَرَّمَ اللّٰهُ إِلَّا بِالحَقِّ، وَأَكلُ مَالِ اليَتِيمِ ،وَأَكلُ الرِّبَا ،وَالتَّوَلِّي يَومَ الزَّحفِ ،وَقَذفُ المُحصَنَاتِ الغَافِلاتِ المُؤمِنَاتِ." (ص:۶۴ سطر:۶ تا ۸)

قوله: "السَّبعَ المُوبِقَاتِ" (ص:۶۴ سطر:۷) جمع المُوبِقَة بمعنیٰ مُهلِكة.

قوله: "وَالتَّوَلِّي يَومَ الزَّحفِ" (ص:۶۴ سطر:۷)

"زحف" سُرین کے بَل چلنا، پھر اسے لشکر کے معنی میں استعمال کیا جانے لگا، کیونکہ جس طرح سُرین کے بل چلنے والا آہستہ چلتا ہے، اسی طرح بڑا لشکر بھی آہستہ چلتا ہے، اور لشکر ذریعہ ہوتا ہے جنگ کا، اس لئے زحف جنگ کو بھی کہتے ہیں اور یہاں جنگ ہی مراد ہے۔[1]

قوله: "الغَافِلاتِ" (ص:۶۴ سطر:۸) بھولی بھالی۔

۲۵۹ - "حَدَّثَنَا قُتَيبَةُ بنُ سَعِيدٍ .. (الیٰ قوله)... عَن عَبدِ اللّٰهِ بنِ عَمرٍو

---

(۱) الفائق ج:۴ ص:۳۸ والصحاح للجوهری ج:۴ ص:۱۵۶۲ تحت مادة "وبق" ومجمع بحار الأنوار ج:۲ ص:۴۲۲۔

بْنِ الْعَاصِ؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ: مِنَ الْكَبَائِرِ شَتْمُ الرَّجُلِ وَالِدَيْهِ. قَالُوْا: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! هَلْ يَشْتِمُ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ؟ قَالَ: نَعَمْ. يَسُبُّ أَبَا الرَّجُلِ، فَيَسُبُّ أَبَاهُ، وَيَسُبُّ أُمَّهُ، فَيَسُبُّ أُمَّهُ." (ص:۶۴ سطر:۸،۹)

قوله: "هَلْ يَشْتِمُ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ؟ قَالَ: نَعَمْ" (ص:۶۴ سطر:۹)

شتم اور سبّ دونوں کے معنی ہیں "گالی دینا" (فتح الملهم عن الغزالی)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ عام طور پر آدمی خود تو اپنے والدین کو گالیاں نہیں دیتا، لیکن دوسرے کے والدین کو دیتا ہے، اس کے نتیجہ میں دوسرا اس کے والدین کو گالیاں دینے لگتا ہے، اس طرح یہ آدمی سبب بنا اپنے والدین کو گالی دلوانے کا، پس گویا اُس نے خود اپنے والدین کو گالیاں دیں۔ اِس حدیث سے معلوم ہوا کہ جس طرح گناہ کرنا حرام ہے، اسی طرح گناہ کا دانستہ سبب بننا بھی حرام ہے، اور دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ اہلِ باطل کے بڑوں کو گالیاں دینا دُرست نہیں، قرآنِ مجید میں ہے: "وَلَا تَسُبُّوا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ." [۱] اس میں مشرکین کے بتوں کو بھی گالی دینے سے اسی لئے منع فرمایا گیا ہے۔

باب تحريم الكبر وبيانه

۲۶۱ – "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى ... (الٰی قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُوْدٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَی اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ: لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِيْ قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ. قَالَ رَجُلٌ: إِنَّ الرَّجُلَ يُحِبُّ أَنْ يَكُوْنَ ثَوْبُهُ حَسَنًا وَنَعْلُهُ حَسَنَةً. قَالَ: إِنَّ اللّٰهَ جَمِيْلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ، الْكِبْرُ بَطَرُ الْحَقِّ وَغَمْطُ النَّاسِ."

(ص:۶۵ سطر:۱تا۳)

قوله: "مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ" (ص:۶۵ سطر:۲)

اگر یہ شخص مؤمن ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ اُسے جنت میں دُخولِ اوّلی نصیب نہیں ہوگا۔

قوله: "بَطَرُ الْحَقِّ" بمدحدة ومهملة مفتوحتين. (ص:۶۵ سطر:۳)

حق جاننے کے باوجود حق بات کو ٹھکرا دینا، [۲] یہ تکبر کی علامت اور نتیجہ ہے۔

---

(۱) الأنعام آیت:۱۰۸۔ (۲) النهاية ج:۱ ص:۱۳۵۔

قولہ: ”غَمْطُ النَّاس“ (ص:۶۵ سطر:۳)

یعنی لوگوں کو حقیر سمجھنا،[۱] حقیقت تکبر کی یہی ہے کہ دوسرے کو حقیر سمجھے۔ چنانچہ کسی کافر، مشرک اور کتے کو بھی اپنے سے حقیر سمجھنا کبر میں داخل ہے۔

سوال:- قرآنِ مجید میں تو ہے: ”وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ“[۲]۔ حالانکہ ابھی کہا گیا کہ کسی مشرک کو بھی اپنے سے حقیر سمجھنا کبر میں داخل ہے۔

جواب:- مشرک کو حقیر سمجھنا اُس وقت کبر ہے جبکہ مؤمن یہ سمجھے کہ میں مآل اور انجام کے اعتبار سے بھی مشرک سے افضل ہوں، حالانکہ مآل اور انجام کا کسی کو علم نہیں، ممکن ہے معاملہ برعکس ہوجائے کہ کسی مشرک کا خاتمہ ایمان پر ہو اور مؤمن کا خاتمہ شرک پر، اور قرآنِ مجید میں جو فرمایا گیا ہے کہ عبدٌ مؤمن بہتر ہے عبدٌ مشرک سے یہ مآل اور انجام کے اعتبار سے ہے، البتہ نفسِ کفر وشرک کو ہر حال میں نفسِ ایمان سے حقیر ہی سمجھنا ضروری ہے نہ کہ کافر اور مشرک کو اپنے سے حقیر سمجھنا۔

۲۶۲- ”حَدَّثَنَا مِنْجَابُ بْنُ الْحَارِثِ التَّمِيمِيُّ ... (الیٰ قوله)... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: لاَ يَدْخُلُ النَّارَ أَحَدٌ فِيْ قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةِ خَرْدَلٍ مِنْ إِيْمَانٍ، وَلاَ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ أَحَدٌ فِيْ قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةِ خَرْدَلٍ مِنْ كِبْرِيَاءَ.“ (ص:۶۵ سطر:۳،۴)

قولہ: ”لاَ يَدْخُلُ النَّارَ أَحَدٌ“ (ص:۶۵ سطر:۴)

اگر مؤمن عاصی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نار الخلود میں داخل نہ ہوگا جو کفار کے ساتھ خاص ہے، حاصل یہ کہ یہاں ”النار“ میں الف لام عہدِ خارجی کا ہے، اور اس سے مراد نارُ الخلود ہے۔

۲۶۳- ”حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ......(الیٰ قوله)...... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ: لاَ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِيْ قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبْرٍ.“ (ص:۶۵ سطر:۴،۵)

---

(۱) غریب الحدیث لأبی عبید ج:۱ ص:۱۵۷ والفائق ج:۲ ص:۱۸۲۔

(۲) البقرة آیت:۲۲۱۔

قولہ: "لَا یَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ کَانَ فِیْ قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ کِبْرٍ" (ص:۶۵ سطر:۵)

"کبــــر" اتنا بڑا سنگین گناہ ہے کہ اگر تھوڑا سا کبر بھی کسی میں ہو تو جنت میں داخل نہ ہوگا، لیکن اس کے ساتھ ہی یہ مرض اِس قدر مخفی ہے کہ اکثر صاحبِ مرض کو اس کا احساس نہیں ہوتا کہ وہ تکبر میں مبتلا ہے۔ اسلام نے تواضع اور عزتِ نفس دونوں کا اہتمام کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ اِن دونوں کو حدِ اعتدال کے ساتھ جمع کرنا بسا اوقات مشکل ہو جاتا ہے، تواضع حد سے بڑھ جائے تو وہ اِذلالِ نفس ہے، جو ممنوع ہے اور اگر عزتِ نفس حد سے بڑھ جائے تو وہ عجب یا تکبر ہے۔ اس لئے اپنے آپ سے غافل نہ ہونا چاہئے اور اِس مرض سے بچنے کے لئے شیخِ کامل سے رجوع کرنا چاہئے۔

باب الدلیل علیٰ أنّ من مات لا یشرک باللّٰہ .... الخ

۲۶۹ - "حَدَّثَنِی زُهَیْرُ بْنُ حَرْبٍ .. (الیٰ قوله) ... أَنَّ أَبَا الْأَسْوَدِ الدِّیلِیَّ حَدَّثَهُ؛ أَنَّ أَبَا ذَرٍّ حَدَّثَهُ قَالَ: أَتَیْتُ النَّبِیَّ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ وَهُوَ نَائِمٌ، عَلَیْهِ ثَوْبٌ أَبْیَضُ، ثُمَّ أَتَیْتُهُ فَإِذَا هُوَ نَائِمٌ، ثُمَّ أَتَیْتُهُ وَقَدِ اسْتَیْقَظَ، فَجَلَسْتُ إِلَیْهِ. فَقَالَ: مَا مِنْ عَبْدٍ قَالَ: لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ ثُمَّ مَاتَ عَلٰی ذٰلِکَ إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ . قُلْتُ: وَإِنْ زَنٰی وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: وَإِنْ زَنٰی وَإِنْ سَرَقَ . قُلْتُ: وَإِنْ زَنٰی وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: وَإِنْ زَنٰی وَإِن سَرَقَ ثَلَاثًا. ثُمَّ قَالَ فِی الرَّابِعَةِ: عَلٰی رَغْمِ أَنْفِ أَبِی ذَرٍّ. قَالَ: فَخَرَجَ أَبُوْ ذَرٍّ وَهُوَ یَقُوْلُ وَإِنْ رَغِمَ أَنْفُ أَبِی ذَرٍّ." (ص:۶۶ سطر:۷ تا ۱۰)

قولہ: "ثُمَّ مَاتَ عَلٰی ذٰلِکَ" (ص:۶۶ سطر:۹)

اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں:-

ایک یہ کہ: "ثم مات علیٰ ذٰلک القول" یعنی مرتے وقت بھی اس کلمے کو پڑھا، لیکن یہ معنی مراد لئے جائیں تو اس حدیث سے اُس مؤمن شخص کے حق میں جنت کی یہ بشارت ثابت نہ ہوگی جس کو مرتے وقت کلمہ پڑھنا نصیب نہ ہوا، جبکہ ایک اور حدیث جو کافی پیچھے گزر چکی ہے اُس کا مضمون یہ ہے کہ: "من قال لا الٰہ الا اللّٰہ دخل الجنة" اُس سے یہ بشارت ایسے مؤمن

کے لئے بھی ثابت ہے، لہٰذا حدیثِ باب کا دوسرا مطلب جو دیگر احادیث کے زیادہ موافق ہے یہ ہے کہ: "ثم مات علیٰ ایمان ذٰلک القول" یعنی اس کلمہ پر ایمان کے ساتھ اس کا انتقال ہوا اور اس کے خلاف کوئی عقیدہ اور قول اختیار نہیں کیا، اگرچہ مرتے وقت اُس کی زبان پر یہ کلمہ نہ ہو۔

قولہ: "عَلٰی رَغْمِ أَنْفِ أَبِی ذَرٍّ" (ص:٦٦ سطر:١٠)

یعنی "باوجود ابوذر کی ناک کے خاک آلود ہونے کے۔" یہ جملہ کنایہ ہے رُسوا ہونے سے، مراد یہ ہے کہ اگرچہ ابوذر اس میں اپنی رسوائی سمجھے کہ ایسا شخص جنت میں کیوں داخل ہوگیا، پھر بھی وہ جنت میں جائے گا۔[1] یہاں "علیٰ" بمعنیٰ "مع" ہے۔

باب تحریم قتل الکافر بعد قولہٖ لا الٰہ الّا اللّٰہ

٢٧٠- "حَدَّثَنَا قُتَیْبَةُ بْنُ سَعِیْدٍ. (الٰی قولہ) ... عَنِ الْمِقْدَادِ بْنِ الأَسْوَدِ؛ أَنَّهُ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ قَالَ: یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! أَرَأَیْتَ إِنْ لَقِیْتُ رَجُلاً مِنَ الْكُفَّارِ، فَقَاتَلَنِی، فَضَرَبَ إِحْدَی یَدَیَّ بِالسَّیْفِ فَقَطَعَهَا، ثُمَّ لَاذَ مِنِّی بِشَجَرَةٍ، فَقَالَ: أَسْلَمْتُ لِلّٰهِ. أَفَأَقْتُلُهُ یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ بَعْدَ أَنْ قَالَهَا؟ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَقْتُلْهُ. قَالَ: فَقُلْتُ: یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! إِنَّهُ قَدْ قَطَعَ یَدِیْ، ثُمَّ قَالَ ذٰلِكَ بَعْدَ أَنْ قَطَعَهَا، أَفَأَقْتُلُهُ؟ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَقْتُلْهُ، فَإِنْ قَتَلْتَهُ فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَتِكَ قَبْلَ أَنْ تَقْتُلَهُ، وَإِنَّكَ بِمَنْزِلَتِهِ قَبْلَ أَنْ یَقُوْلَ كَلِمَتَهُ الَّتِی قَالَ." (ص:٦٧ سطر:١ تا ٤)

قولہ: "ثُمَّ لَاذَ مِنِّیْ" (ص:٦٧ سطر:٢)

لاذ یلوذ، لوذًا کے معنی ہیں پناہ پکڑنا، ترجمہ ہوگا کہ پھر اُس نے مجھ سے بچنے کے لئے درخت کی پناہ لی۔

قولہ:- "أَفَأَقْتُلُهُ؟" (ص:٦٧ سطر:٢)

اس لئے کہ ظاہر سے یہی معلوم ہو رہا ہے کہ وہ محض اپنی جان بچانے کے لئے کلمہ

(١) صیانۃ صحیح مسلم ص:٢٧٨۔

پڑھ رہا ہے، دِل میں ایمان نہیں، یعنی تقیہ کر رہا ہے۔

قوله: "لَا تَقْتُلْهُ" (ص:٦٧ سطر:٣)

کیونکہ دِل کا حال تمہیں معلوم نہیں اور تم کسی کے باطن کے مکلّف نہیں، بلکہ ظاہر کے مکلّف ہو۔

قوله: "فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَتِکَ قَبْلَ أَنْ تَقْتُلَهُ" (ص:٦٧ سطر:٤)

وہ تیرے اُس درجہ پر پہنچ جائے گا جہاں تم اس کو قتل کرنے سے پہلے تھے یعنی بے گناہ تھے، تو اب وہ بے گناہ ہوجائے گا کیونکہ قبولِ اسلام کے بعد اس کے پچھلے گناہ معاف ہو گئے، اب اُسے قتل کرنا قتلِ ناحق ہوگا۔

قوله: "وَإِنَّکَ بِمَنْزِلَتِهِ قَبْلَ أَنْ يَقُوْلَ كَلِمَتَهُ الَّتِيْ قَالَ" (ص:٦٧ سطر:٤)

''اور تو اُس مقام پر پہنچ جائے گا جہاں وہ اسلام سے پہلے تھا''۔ اور وہ مقامِ کفر ہے۔

پچھلے جملہ میں تو کوئی اِشکال نہیں تھا البتہ اس دوسرے جملہ میں یہ اِشکال ہے کہ اس کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قتل کے جرم کی وجہ سے کافر ہوجائے گا، حالانکہ اہلِ سنت والجماعۃ کے نزدیک مرتکبِ کبیرہ کافر نہیں ہوتا، برخلاف خوارج کے کہ اُن کے نزدیک کافر ہوجاتا ہے۔

لہٰذا اہلِ سنت والجماعۃ نے اس جملہ کی تفسیر یہ کی ہے کہ بالکلیہ مشابہت بیان کرنا مقصود نہیں، بلکہ بتلانا یہ مقصود ہے کہ کلمۂ اسلام پڑھنے سے پہلے مقتول میں دو خرابیاں تھیں، ایک کفر، دوسری مسلمان سے لڑنا۔ یہاں دوسری خرابی بیان کرنا مقصود ہے کہ تو مسلمان سے لڑنے والا ہوجائے گا۔[1] اس تأویل کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ قرآن و احادیث کے واضح دلائل سے ثابت ہے کہ ارتکابِ کبیرہ سے آدمی کافر نہیں ہوتا۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس حدیث میں اور اس جیسی دوسری احادیث اور بعض آیاتِ قرآنیہ میں قاتل کے متعلق الفاظ ایسے کیوں استعمال کئے گئے جن کا ظاہر مراد نہیں؟ اگر ایسے الفاظ استعمال نہ کئے جاتے تو کسی تأویل کی ضرورت ہی نہ ہوتی۔

جواب یہ ہے کہ ایسے الفاظ قصداً اس مصلحت سے استعمال کئے گئے ہیں کہ اوّل وہلہ

---

(١) في اكمال المعلم (ج:١ ص:٣٦٨): قيل معناهُ: انّک مثله قبل أن يقولها في مخالفة الحق وارتكاب الاثم وان اختلفت أنواع المخالفة والاثم، فيسمى اثمه كفرًا وشركًا واثمک معصيةً وفسقًا.

میں ہی لوگ سن کر ڈر جائیں اور اس گناہ سے بچنے کی پوری کوشش کریں۔

۲۷۱ - " حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، وَعَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ قَالاَ: نَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، قَالَ: أَنَا مَعْمَرٌ...... (الیٰ قوله)... وَأَمَّا مَعْمَرٌ فَفِيْ حَدِيْثِهِ: فَلَمَّا أَهْوَيْتُ لِأَقْتُلَهُ قَالَ: لاَ إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ." (ص:۶۷ سطر:۴ تا ۶)

قوله: "فَلَمَّا أَهْوَيْتُ لِأَقْتُلَهُ" (ص:۶۷ سطر:۶)

یعنی جب میں اس کی طرف مائل ہوا کہ اُسے قتل کروں۔(۱)

۲۷۲ - " وَحَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيٰى.... (الیٰ قوله)... أَنَّ الْمِقْدَادَ بْنَ عَمْرٍو ابْنَ الْأَسْوَدِ الْكِنْدِيَّ، وَكَانَ حَلِيْفًا لِبَنِيْ زُهْرَةَ، وَكَانَ مِمَّنْ شَهِدَ بَدْرًا مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهُ قَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! أَرَأَيْتَ إِنْ لَقِيْتُ رَجُلاً مِنَ الْكُفَّارِ؟ ثُمَّ ذَكَرَ بِمِثْلِ حَدِيْثِ اللَّيْثِ." (ص:۶۷ سطر:۷ تا ۹)

قوله: "أَنَّ الْمِقْدَادَ بْنَ عَمْرٍو ابْنَ الْأَسْوَدِ الْكِنْدِيَّ" (ص:۶۷ سطر:۸)

"ابن" کا ہمزہ جب عَلَمین مُتناسلین کے درمیان آجائے تو کتابت و تلفظ میں ساقط ہوجاتا ہے، البتہ چند مواقع مستثنیٰ ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ "ابن" جب ماقبل کی صفت نہ ہو تو ایسی صورت میں "ابن" کا ہمزہ کتابت سے ساقط نہ ہوگا۔ یہاں یہی صورت ہے، کیونکہ مقداد، عمرو کے بیٹے ہیں اور اسود کے متبنّیٰ ہیں، اس لئے بعض دفعہ ان کو مقداد بن عمرو اور بعض دفعہ مقداد بن الاسود کہا جاتا ہے، اور کبھی دونوں کو ذکر کردیا جاتا ہے جیسا کہ یہاں عمرو اور اسود دونوں کا ذکر ہے، چنانچہ یہاں ابن الاسود میں "ابن" کو منصوب پڑھا جائے گا کیونکہ یہ مقداد کی صفت ہے نہ کہ عمرو کی، اور اسی وجہ سے "ابن" کے ہمزہ کو کتابت میں ساقط بھی نہیں کیا گیا۔(۲)

۲۷۳ - " حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ، قَالَ: نَا أَبُوْ خَالِدٍ الْأَحْمَرُ ح وَحَدَّثَنَا أَبُوْ كُرَيْبٍ... (الیٰ قوله)... عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ. وَهٰذَا حَدِيْثُ ابْنِ أَبِيْ شَيْبَةَ. قَالَ: بَعَثَنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْ سَرِيَّةٍ، فَصَبَّحْنَا

(۱) وفي الصحاح ج:۶ ص:۲۵۳۸: يقال أهوى اليه السيف أو غيرهٗ أى مال اليه، وكذا فى النهاية ج:۵ ص:۲۸۵۔

(۲) صيانة صحيح مسلم ص:۲۸۶ والديباج ج:۱ ص:۱۹۷۔

الْحُرَقَاتِ مِنْ جُهَيْنَةَ، فَأَدْرَكْتُ رَجُلاً .فَقَالَ لاَ إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ. فَطَعَنْتُهُ فَوَقَعَ فِيْ نَفْسِيْ مِنْ ذٰلِكَ. فَذَكَرْتُهُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :أَقَالَ لاَ إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَقَتَلْتَهُ ؟ قَالَ :قُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ! إِنَّمَا قَالَهَا خَوْفًا مِنَ السِّلاَحِ. قَالَ: أَفَلاَ شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهٖ؟حَتّٰى تَعْلَمَ أَقَالَهَا أَمْ لاَ . فَمَازَالَ يُكَرِّرُهَا عَلَيَّ حَتّٰى تَمَنَّيْتُ أَنِّي أَسْلَمْتُ يَوْمَئِذٍ.

قَالَ فَقَالَ سَعْدٌ: وَأَنَا وَاللّٰهِ لاَ أَقْتُلُ مُسْلِمًا حَتّٰى يَقْتُلَهُ ذُو الْبُطَيْنِ.يَعْنِي أُسَامَةَ .قَالَ: قَالَ رَجُلٌ:أَلَمْ يَقُلِ اللّٰهُ "وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لاَ تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَيَكُوْنَ الدِّيْنُ كُلُّهُ لِلّٰهِ"؟ فَقَالَ سَعْدٌ: قَدْ قَاتَلْنَا حَتّٰى لاَ تَكُوْنَ فِتْنَةٌ .وَأَنْتَ وَأَصْحَابُكَ تُرِيْدُوْنَ أَنْ تُقَاتِلُوْا حَتّٰى تَكُوْنَ فِتْنَةٌ." (ص:٦٧ سطر:٩،١٠ تا ص:٦٨ سطر:٣)

قوله: "فَصَبَّحْنَا" (ص:٦٨ سطر:١)

صبح کے وقت حملہ کیا یعنی شب خون مارا، شب خون عموماً رات کے آخری حصے میں مارا جاتا ہے، جس کے فوراً بعد صبح ہو جاتی ہے۔

قوله: "اَلْحُرَقَاتِ مِنْ جُهَيْنَةَ" (ص:٦٨ سطر:١)

الحرُقات یہ قبیلۂ جهینة کی شاخ ہے۔

قوله: "فَوَقَعَ فِيْ نَفْسِيْ مِنْ ذٰلِكَ" (ص:٦٨ سطر:١)

أی "وقع الخوف فی نفسی"، یعنی میرے دِل میں خوف ہوا کہ میں نے ایک مسلمان کو قتل کر دیا ہے۔

قوله: "أَقَالَ لاَ إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَقَتَلْتَهُ؟" (ص:٦٨ سطر:١،٢) یہ استفہامِ توبیخ ہے۔

قوله:- "إِنَّمَا قَالَهَا خَوْفًا مِنَ السِّلاَحِ" (ص:٦٨ سطر:٢)

یہ عذر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبول نہیں فرمایا، جیسا کہ اگلے جملے سے واضح ہے۔

قوله: "أَفَلاَ شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهٖ؟" (ص:٦٨ سطر:٢)

یعنی اگر مدار دِل ہی پر ہے تو تم نے اس کے سینے کو چیر کر دِل کیوں نہیں دیکھا؟ اصل عبارت یہ ہے: "أفلا شققت صدرهٗ عن قلبه" یہ استفہام تعجیز کا ہے کہ تم اس کے دِل کا حال سینہ چیر کر بھی معلوم نہیں کر سکتے تھے کہ اُس میں ایمان تھا یا نہیں، لہٰذا تم صرف ظاہر کے

مکلّف تھے، باطن کے نہیں۔

قوله: "أَنِّي أَسْلَمْتُ يَوْمَئِذٍ" (ص:۶۸ سطر:۲)

کیونکہ اگر آج مسلمان ہوتا تو الاسلام یھدم ما کان قبلہٗ کے قانون کے تحت یہ گناہ بھی معاف ہو جاتا۔

قوله: "فَقَالَ سَعْدٌ" (ص:۶۸ سطر:۲)

معلوم ہوا کہ جس مجلس میں یہ حدیث بیان ہوئی اُس میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ بھی موجود تھے۔

قوله: "حَتّٰی يَقْتُلَهُ ذُو الْبُطَيْنِ" (ص:۶۸ سطر:۳)

"البُطَین"،بطن کی تصغیر ہے۔ ذوالبُطَین چھوٹے سے پیٹ (تو ند) والا۔ حضرت اُسامہ رضی اللہ عنہ مراد ہیں۔[1] حاصل یہ کہ فاتحِ کسریٰ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جب تک اُسامہ کسی مسلمان کو قتل نہ کریں گے اُس وقت تک میں بھی کسی مسلمان کو قتل نہ کروں گا۔ ظاہر ہے کہ مذکورہ واقعہ کے بعد اب اُسامہ کسی مسلمان کو کیسے قتل کر سکتے تھے؟ پس یہ تعلیق بالمحال ہے۔ حاصل یہ کہ میں کسی مسلمان کو قتل نہیں کروں گا۔ حضرت سعد رضی اللہ عنہ نے یہ بات اُس وقت فرمائی جب چند جوشیلے لوگ مشاجراتِ صحابہ (جنگِ جمل وصِفّین کے زمانے) میں قتال کی تبلیغ کر رہے تھے۔

حضرت سعد رضی اللہ عنہ مشاجراتِ صحابہ کے وقت اُن صحابہ کرامؓ میں شامل تھے جو قتال سے بالکل الگ رہے۔ مشاجرات کے زمانے میں حضراتِ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی عملاً ۳ جماعتیں ہوگئی تھیں:-

۱- کچھ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھے۔

۲- کچھ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھے۔

۳- کچھ ان دونوں سے الگ تھے، یعنی انہوں نے باہمی جنگوں میں بالکل حصہ نہیں لیا، حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ اِس تیسری جماعت میں شامل تھے۔

اللہ تعالیٰ کے عجیب وغریب تکوینی اُمور ہوتے ہیں، مشاجراتِ صحابہ سے پہلے بہت

---

(۱) اکمال المعلم ج:۱ ص:۳۷۳۔

زیادہ فتوحات ہوئیں، خصوصاً حضرت عمر فاروق اور حضرت عثمانِ غنی رضی اللہ عنہما کے دورِ خلافت میں تو فتوحات کا ایک نہ تھمنے والا سیلاب تھا۔ صحابہ کرامؓ جہاد اور انتظامی اُمور میں مصروف تھے، اس وجہ سے علمی مشاغل کم ہونے لگے تھے، مشاجراتِ صحابہ کی وجہ سے بہت سے صحابہ کرامؓ دونوں طرف سے یکسو ہو کر درس و تدریس میں مشغول ہوگئے، اُس زمانے میں علمی کام بہت ہوئے۔

قولہ: "وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰی لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ" (ص:۶۸ سطر:۳)

قاتلوهم کی ضمیرِ مفعول کا مرجع مشرکینِ عرب ہیں، جن کے بارے میں حکم تھا کہ یا تو وہ مقرّرہ مدّت میں سرزمینِ عرب چھوڑ کر کہیں اور چلے جائیں، یا اسلام قبول کرلیں یا پھر اُن سے قتال کیا جائے گا، لیکن مجلس میں موجود جوشیلے صاحب نے اِس ضمیر کو مسلمانوں کی طرف لوٹا دیا۔[۱]

فائدہ:- حضرت اُسامۃ بن زید رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے شریعت کا یہ حکم معلوم ہوا کہ حالتِ جنگ میں اگرچہ ظنِ غالب یہ ہو کہ مخالف تقیہ کر رہا ہے اور محض جان بچانے کے لئے کلمۂ اسلام پڑھ رہا ہے تو بھی اُس کو قتل کرنا اُس وقت تک جائز نہیں جب تک اس سے کفرِ صریح ظاہر نہ ہو، اس لئے کہ ہم ظاہر کے مکلّف ہیں۔ یہی حکم اُن تمام فِرَقِ ضالّہ کی تکفیر کا ہوگا جن کا عقیدہ صراحۃً ضروریاتِ دین کے خلاف نہیں، اگرچہ ہمارا گمان یہ ہو کہ وہ یہ عقیدہ تقیہ کے طور پر ہی ظاہر کر رہے ہیں۔

اہلِ تشیُّع پر بعض معاصر علمائے کرام نے تحریفِ قرآن کے عقیدہ کی وجہ سے کفر کا فتویٰ لگایا ہے، لیکن ساتھ ساتھ اِس بات کی بھی تصریح کی ہے کہ تقریباً سَو سال سے اہلِ تشیُّع تقیہ کر رہے ہیں اور عوام الناس کے سامنے اِس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ قرآنِ کریم من وعن محفوظ ہے، اس میں کسی قسم کی کوئی تحریف نہیں ہوئی۔ مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ تحریفِ قرآن کے عقیدہ کی بنیاد پر ہمارے زمانے کے شیعہ (اثناعشریہ) پر کفر کا حکم لگانا صحیح نہیں، کیونکہ وہ تحریفِ قرآن کا انکار کرتے ہیں، اگرچہ ہمارا گمان یہ ہو کہ وہ تحریفِ قرآن کا انکار تقیۃً کر رہے ہیں۔

قولہ: "قَدْ قَاتَلْنَا حَتّٰی لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ"[۲] (ص:۶۸ سطر:۳)

---

(۱) فتح الملہم ج:۲ ص:۱۳۱۔ (۲) حوالہ بالا۔

ہم نے قتال کیا یہاں تک کہ فتنہ ختم ہوگیا، یعنی جزیرہ نمائے عرب سے شرک کا خاتمہ ہوگیا، مگر تم اور تمہارے ساتھی مسلمانوں سے قتال کا ارادہ رکھتے ہیں تاکہ فتنہ ہو یعنی کفار و مشرکین جو دشمنانِ اسلام ہیں ان کو فائدہ ہو۔

یہاں فتنہ کی تفسیر میں دو قول ہیں:-

۱- فتنہ سے مراد فسادِ عقیدہ ہو اور اس کو حکیم الأمت حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار کیا ہے،(۱) چنانچہ "قَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ كُلُّهٗ لِلّٰهِ" کا مطلب یہ ہوگا کہ مشرکینِ جزیرہ نمائے عرب سے قتال کرو یہاں تک کہ فتنہ ختم ہوجائے اور دین پورا کا پورا اللہ کا ہوجائے، یعنی جزیرہ نمائے عرب سے شرک کا خاتمہ ہوجائے۔ حاصل یہ کہ یہ مشرکینِ عرب کے بارے میں ہے۔

۲- فتنہ سے مراد عذاب اور تکلیف ہو، مشرکینِ عرب نومسلموں کو ایذاء دیتے تھے تو حکم دیا کہ قتال کرو اور اتنا کرو کہ یہ مشرکین نومسلموں کو تکلیف نہ پہنچا سکیں۔(۲) حضرت سعد رضی اللہ عنہ کے قول "تريدون أن تقاتلوا حتّٰى تكون فتنة" (ص:۶۸ سطر:۳،۴) میں فتنہ سے مراد فسادِ عقیدہ اور عذاب دونوں ہوسکتے ہیں، کیونکہ آپس کے قتال سے کفار کو فائدہ اور غلبہ ہوگا، لہٰذا وہ دوبارہ مسلمانوں کو تکلیفیں پہنچانا شروع کردیں گے یا یہ کہ کفار کے غلبہ کی وجہ سے کفر کا فتنہ پھر پھیلتا چلا جائے گا۔

۲۷۵- "حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ خِرَاشٍ ... (الیٰ قوله)... عَنْ صَفْوَانَ بْنِ مُحْرِزٍ؛ أَنَّهُ حَدَّثَ: أَنَّ جُنْدَبَ بْنَ عَبْدِ اللّٰهِ الْبَجَلِيَّ بَعَثَ إِلٰى عَسْعَسِ بْنِ سُلَامَةَ، زَمَنَ فِتْنَةِ ابْنِ الزُّبَيْرِ، فَقَالَ: اجْمَعْ لِيْ نَفَرًا مِنْ إِخْوَانِكَ حَتّٰى أُحَدِّثَهُمْ، فَبَعَثَ رَسُوْلاً إِلَيْهِمْ. فَلَمَّا اجْتَمَعُوْا جَاءَ جُنْدَبٌ وَعَلَيْهِ بُرْنُسٌ أَصْفَرُ. فَقَالَ: تَحَدَّثُوْا بِمَا كُنْتُمْ تَحَدَّثُوْنَ بِهٖ. حَتّٰى دَارَ الْحَدِيْثُ. فَلَمَّا دَارَ الْحَدِيْثُ إِلَيْهِ حَسَرَ الْبُرْنُسَ عَنْ رَأْسِهٖ فَقَالَ: إِنِّيْ أَتَيْتُكُمْ وَلَا أُرِيْدُ أَنْ أُخْبِرَكُمْ عَنْ نَبِيِّكُمْ. إِنَّ

---

(۱) بيان القرآن ج:۱ ص:۱۱۱، وفى رُوح المعانى (ج:۲ ص:۷۶): والمراد من (الفتنة) الشرك على ما هو المأثور عن قتادة والسدى وغيرهما وكذا فى تفسير القرطبى ج:۲ ص:۳۵۱۔

(۲) تفسیر قاسمی ج:۳ ص:۴۷۷، و تفسير الطبرى ج:۹ ص:۲۴۸، وتفسير البغوى ج:۲ ص:۲۴۸۔

رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَی اللّٰہُ عَلَیْہِ وسَلَّمَ بَعَثَ بَعْثًا مِنَ الْمُسْلِمِیْنَ إِلٰی قَوْمٍ مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ، وَإِنَّھُمُ الْتَقَوْا فَکَانَ رَجُلٌ مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ إِذَا شَاءَ أَنْ یَّقْصِدَ إِلٰی رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِیْنَ قَصَدَ لَہُ فَقَتَلَہُ، وَإِنَّ رَجُلاً مِنَ الْمُسْلِمِیْنَ قَصَدَ غَفْلَتَہُ. قَالَ: وَکُنَّا نُحَدَّثُ أَنَّہُ أُسَامَةُ بْنُ زَیْدٍ. فَلَمَّا رَفَعَ عَلَیْہِ السَّیْفَ قَالَ: لاَ إِلٰہَ إِلاَّ اللّٰہُ، فَقَتَلَہُ. فَجَاءَ الْبَشِیْرُ إِلَی النَّبِیِّ صَلَی اللّٰہُ عَلَیْہِ وسَلَّمَ. فَسَأَلَہُ فَأَخْبَرَہُ حَتّٰی أَخْبَرَہُ خَبَرَ الرَّجُلِ کَیْفَ صَنَعَ، فَدَعَاہُ فَسَأَلَہُ، فَقَالَ: لِمَ قَتَلْتَہُ؟ قَالَ: یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ! أَوْجَعَ فِی الْمُسْلِمِیْنَ، وَقَتَلَ فُلاَنًا وَفُلاَنًا، وَسَمّٰی لَہُ نَفَرًا. وَإِنِّیْ حَمَلْتُ عَلَیْہِ، فَلَمَّا رَأَی السَّیْفَ قَالَ: لاَ إِلٰہَ إِلاَّ اللّٰہُ. قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَی اللّٰہُ عَلَیْہِ وسَلَّمَ: أَقَتَلْتَہُ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: فَکَیْفَ تَصْنَعُ بِلاَ إِلٰہَ إِلاَّ اللّٰہُ إِذَا جَاءَتْ یَوْمَ الْقِیَامَةِ؟ قَالَ: یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ! اسْتَغْفِرْ لِیْ. قَالَ: فَکَیْفَ تَصْنَعُ بِلاَ إِلٰہَ إِلاَّ اللّٰہُ إِذَا جَاءَتْ یَوْمَ الْقِیَامَةِ؟ قَالَ: فَجَعَلَ لاَ یَزِیْدُہُ عَلٰی أَنْ یَقُوْلَ: فَکَیْفَ تَصْنَعُ بِلاَ إِلٰہَ إِلاَّ اللّٰہُ إِذَاجَاءَتْ یَوْمَ الْقِیَامَةِ؟" (ص:۶۸ سطر:۷تا۱۳)

قولہ: "أَنَّ جُنْدَبَ بْنَ عَبْدِ اللّٰہِ الْبَجَلِیَّ بَعَثَ إِلٰی عَسْعَسِ بْنِ سُلاَمَةَ، زَمَنَ فِتْنَةِ ابْنِ الزُّبَیْرِ" (ص:۶۸ سطر:۸)

فتنۂ ابن زبیرؓ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد پیش آیا، یزید نے اہلِ شام سے اپنی خلافت کی بیعت لینے کے بعد اہلِ مدینہ سے بیعت لینے کے لئے اپنا آدمی مقرّر کیا، لیکن کچھ حضرات راتوں رات مکہ مکرمہ چلے گئے اور حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ بھی مکہ چلے گئے، پھر یزید نے شام سے لشکر بھیجا تاکہ جبراً بیعت لی جائے، اہلِ مدینہ نے جنگ کی تیاری کرلی، اسی زمانے میں حضرت جُندُب بن عبداللہ بجلی نے عَسعَس کے پاس پیغام بھیجا کہ میں تم سے بات کرنا چاہتا ہوں، اور عَسعَس اُس وقت اہلِ مدینہ کے جنگی قائدین میں سے تھے، چنانچہ حضرت جندب بن عبداللہ بجلی نے ان کو اور ان کے ساتھیوں کو حضرت اُسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کا واقعہ سنایا اور سنانے سے مقصود یہ تھا کہ کسی طرح یہ لوگ مسلمانوں کے باہمی قتال سے باز آجائیں، اور اہلِ شام سے قتال نہ کریں۔

قولہ: "وَعَلَیْہِ بُرْنُسٌ أَصْفَرُ" (ص:۶۸ سطر:۸)

بُرنس وہ جبہ جس پر ٹوپی لگی ہوئی ہوتی ہے،[1] اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اس سے ٹوپی کو اُتار کر ہاتھ میں لینا نہیں پڑتا، بلکہ وہ پیچھے لٹک جاتی ہے، آج کل اس قسم کا جبہ مراکش میں زیادہ رائج ہے۔

قوله: "وَلاَ أُرِيْدُ أَنْ أُخبِرَكُمْ عَنْ نَبِيِّكُمْ" (ص:٦٨ سطر:٩)

اس جملہ کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ میرا مقصد حدیث سنانے کا نہ تھا۔ یعنی جب میں آیا تھا اُس وقت تو میرا حدیثِ مرفوع سنانے کا ارادہ نہ تھا، بلکہ اپنی طرف سے نصیحت کرنے کا ارادہ تھا، لیکن اب یہ حدیث سنانے کا بھی ارادہ کرلیا، اس لئے سنا رہا ہوں۔[2]

دوسرا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ تقدیرِ عبارت یوں ہو: "انی أتیتکم اَوَ لا أرید أن أخبرکم"؟ یعنی "وَلا أرید أن أخبرکم" سے پہلے ہمزہ استفہامِ انکاری کا محذوف ہے، اور مطلب یہ ہے کہ میں تمہارے پاس آیا ہوں تو کیا میں تم کو حدیث سنانے کا ارادہ نہیں کروں گا؟ یعنی ضرور ارادہ کروں گا۔

قوله: "فَلَمَّا رَجَعَ عَلَيْهِ السَّيْفُ" (ص:٦٨ سطر:١١)

ہوسکتا ہے کہ پہلے اُس نے حضرت اُسامہؓ پر حملہ کیا ہو اور اس کے جواب میں حضرت اُسامہؓ نے تلوار چلائی، اس لئے "رجع" کا لفظ استعمال کیا۔ یا یہ مطلب ہے کہ حضرت اُسامہؓ کی تلوار اُس شخص کی طرف اُن مسلمانوں کی طرف سے لوٹی جو اُس کے ہاتھوں شہید ہوچکے تھے۔ واللہ أعلم۔

قوله: "أَوْجَعَ فِي الْمُسْلِمِيْنَ" (ص:٦٨ سطر:١٢)

اس نے مسلمانوں میں درد کی لہر دوڑادی تھی، یعنی اُس نے مسلمانوں کے خلاف سخت قتال کیا، اور ان کو سخت جانی نقصان پہنچایا۔

قوله: "اِستَغْفِرْ لِيْ الخ" (ص:٦٨ سطر:١٣)

درخواست کرنے والے اُسامہؓ ہیں، جو آپ کے پوتے کی طرح ہیں، "حِبُّ (محبوب) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" ہیں، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم رحمۃ للعالمین ہیں، لیکن

---

(۱) مجمع بحار الأنوار ج:۱ ص:۱۷۸۔

(۲) اکمال اکمال المعلم ج:۱ ص:۲۱۰، وفیه أیضًا: ویجاب بأن لا زائدة کما هی فی (ما منعک ألّا تسجدَ)، کذا فی الدیباج ج:۱ ص:۱۹۸۔

حضرت اُسامہؓ کے عذر کو قبول نہیں فرمایا، حاصل یہ کہ تم تو ظاہر کے مکلّف تھے، پھر تم نے اس کا اسلام کیوں نہیں قبول کیا؟

باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم:
من حمل علینا السلاح فلیس منا

۲۷۶- "حَدَّثَنِی زُهَیرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الٰی قوله) ... عَنِ ابْنِ عُمَرَ؛ أَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ قَالَ: مَنْ حَمَلَ عَلَیْنَا السِّلَاحَ فَلَیْسَ مِنَّا."

(ص:٦٩ سطر:۱ تا ۳)

قوله: "مَنْ حَمَلَ عَلَیْنَا السِّلَاحَ" (ص:٦٩ سطر:۳)

اس کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ جو شخص مسلمانوں سے قتال کرے وہ مسلمان نہیں بلکہ کافر ہے، اس کے ظاہر سے معتزلہ اور خوارج اپنے مذہب پر استدلال کر سکتے ہیں۔

جواب نمبر۱:- مراد ایسا شخص ہے جو قتال مع المسلمین کو بعد العلم بتحریمہٖ حلال سمجھتا ہو۔

جواب نمبر۲:- "فلیس منّا" کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے طریقہ پر نہیں،[1] ہم اس سے بَری ہیں، یہ ایسا ہے جیسے کوئی باپ اپنے بیٹے سے کہے کہ اگر تو نے چوری کی تو تو میرا بیٹا نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کا یہ مطلب نہیں ہوسکتا کہ تیرا نسب مجھ سے باقی نہیں رہے گا، بلکہ مطلب یہ ہوتا ہے کہ تو اس لائق نہیں کہ تجھے میرا بیٹا کہا جائے، تیرا طریقہ الگ ہے، میرا طریقہ الگ۔

جن آیات و احادیث کے ظاہر سے مرتکبِ کبیرہ کا کافر ہونا معلوم ہوتا ہے اُن سے خوارج استدلال کرتے ہیں، اور اہلِ سنت والجماعۃ ان میں تأویل فرماتے ہیں، وہ تأویلات پیچھے بار بار احقر بیان کر چکا ہے، مگر حضرت سفیان ثوری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: لوگ عموماً اس قسم کی حدیثیں سناتے ہی تأویلیں بھی ساتھ سنا دیتے ہیں، حالانکہ ہر جگہ تأویلیں نہیں بتانی چاہئیں تاکہ لوگ اِن نصوص کو سن کر ان کے ظاہر سے ڈریں، اِلّا یہ کہ کوئی شخص ازخود سوال کرے یا ماحول سے معلوم ہوجائے کہ بغیر تأویل کے حدیث سنائی تو لوگوں کا عقیدہ خراب ہونے کا

(۱) صیانة صحیح مسلم ج:۱ ص:۲۳۹: قولهٗ: "لیس منّا" یقال: انّ معناه: لیس مهتدیا بهدینا ولا مستنًا بسُنّتنا وقلت: هذهٖ عبارة عن التبرء منه أی نحن بریئون منه.

اندیشہ ہے، تو ایسے موقع پر تأویل ضرور کی جائے۔[۱]

باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: من غشَّ فلیس منّا

۲۸۰- "وَحَدَّثَنَا يَحْيٰى بْنُ أَيُّوْبَ ... (الٰی قوله) ... عَنْ أَبِی هُرَيْرَةَ؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ مَرَّ عَلٰى صُبْرَةِ طَعَامٍ ،فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيْهَا،فَنَالَتْ أَصَابِعُهُ بَلَلاً. فَقَالَ :مَا هٰذَا يَا صَاحِبَ الطَّعَامِ؟ قَالَ:أَصَابَتْهُ السَّمَاءُ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ. قَالَ : أَفَلاَ جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعَامِ كَیْ يَرَاهُ النَّاسُ؟ مَنْ غَشَّ فَلَيْسَ مِنِّی."

(ص:۷۰ سطر:۲ تا ۴)

قوله: "فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيْهَا" (ص:۷۰ سطر:۳)

سوال ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے کی ملکیت میں تصرف کیوں فرمایا؟ نیز یہ تجسّس ہے جو کہ ممنوع ہے۔

جواب:- حاکمِ مسلمین کو عامۃ المسلمین کے مفاد میں بوقتِ ضرورت بقدرِ ضرورت ایسے تصرف اور تجسّس کی اجازت ہے، اور یہ حدیث اس کی دلیل ہے۔

باب تحریم ضرب الخدود وشق الجیوب .... الخ

۲۸۱- " حَدَّثَنَا يَحْيَی بْنُ يَحْيٰی ... (الٰی قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ قَالَ:قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ :لَيْسَ مِنَّا مَنْ ضَرَبَ الْخُدُوْدَ، أَوْ شَقَّ الْجُيُوْبَ، أَوْ دَعَا بِدَعْوَی الْجَاهِلِيَّةِ." (ص:۷۰ سطر:۴ تا ۶)

قوله: "شَقَّ الْجُيُوْبَ" (ص:۷۰ سطر:۶) گریبانوں کو پھاڑے۔

قوله: "دَعَا بِدَعْوَی الْجَاهِلِيَّةِ " (ص:۷۰ سطر:۶) یعنی نوحہ کرے، مثلاً یا سیّداہ یا ویلاہ وغیرہ کہے۔

۲۸۳- " حَدَّثَنَا الْحَكَمُ بْنُ مُوْسَی الْقَنْطَرِیُّ ... (الٰی قوله)... حَدَّثَنِیْ أَبُوْ بُرْدَةَ بْنُ أَبِی مُوْسٰی .قَالَ: وَجِعَ أَبُوْ مُوْسٰی وَجَعًا فَغُشِیَ عَلَيْهِ، وَرَأْسُهُ فِیْ حَجْرِ امْرَأَةٍ مِنْ أَهْلِهٖ.فَصَاحَتِ امْرَأَةٌ مِنْ أَهْلِهٖ .فَلَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يَرُدَّ عَلَيْهَا

(۱) شرح النووی ج:۱ ص:۶۹۔

شَيْئًا، فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ: أَنَا بَرِيءٌ مِمَّا بَرِئَ مِنْهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ فَإِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ بَرِئَ مِنَ الصَّالِقَةِ وَالْحَالِقَةِ وَالشَّاقَّةِ."

(ص:۷۰ سطر:۷ تا ۱۰)

قوله: "الصَّالِقَةِ" (ص:۷۰ سطر:۹)

یہ صاد سے بھی آیا ہے اور سین سے بھی، صالقہ اور سالقہ چیخنے، چلّانے والی عورت۔[1] یہاں عورتوں کی طرف نسبت اس لئے ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں عام طور سے عورتیں ہی نوحہ کرتی تھیں۔

قوله: "الْحَالِقَةِ" (ص:۷۰ سطر:۹) اپنے بال مونڈنے والی۔

قوله: "الشَّاقَّةِ" (ص:۷۰ سطر:۱۰) اپنے کپڑے یا گریبان پھاڑنے والی۔

٢٨٤ - "حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ .... (الیٰ قوله)... عَنْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ يَزِيْدَ وَأَبِي بُرْدَةَ بْنِ أَبِي مُوْسٰى، قَالاَ: أُغْمِيَ عَلٰى أَبِيْ مُوْسٰى وَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ أُمُّ عَبْدِ اللّٰهِ تَصِيْحُ بِرَنَّةٍ. قَالاَ: ثُمَّ أَفَاقَ. قَالَ: أَلَمْ تَعْلَمِيْ -وَكَانَ يُحَدِّثُهَا- أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ: أَنَا بَرِيءٌ مِمَّنْ حَلَقَ وَسَلَقَ وَخَرَقَ."

(ص:۷۰ سطر:۱۰،۱۱)

قوله: "تَصِيْحُ بِرَنَّةٍ" (ص:۷۰ سطر:۱۱) رَنَّة کے معنی ہیں گانے کی طرح رونا۔[2]

قوله: "خَرَقَ" (ص:۷۰ سطر:۱۱) یعنی کپڑے پھاڑے۔

باب بيان غلظ تحريم النميمة

٢٨٦ - "حَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوْخَ ... (الیٰ قوله) ... عَنْ حُذَيْفَةَ، أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ رَجُلاً يَنِمُّ الْحَدِيْثَ. فَقَالَ حُذَيْفَةُ: سَمِعتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ يَقُوْلُ: لاَ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ نَمَّامٌ." (ص:۷۰ سطر:۱۵،۱۶)

قوله: "يَنِمُّ الْحَدِيْثَ" (ص:۷۰ سطر:۱۶)

يَنُمُّ یہ بابِ ضرب و نصر سے ہے، نَمًّا اور قَتَّ يَقُتُّ قَتًّا باب نصر سے، دونوں

(۱) مجمع بحار الأنوار ج:۲ ص:۳۸۹۔

(۲) ایضاً۔

کے معنی "چغلی کرنا" ہیں، یعنی فساد ڈالنے یا دوسرے کو تکلیف پہنچانے کی غرض سے اُس کی ایسی بات یا حال کا اِفشاء کرنا جس کے افشاء کو وہ پسند نہیں کرتا، (نووی)[1]۔

۲۸۷ - "حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ السَّعْدِيُّ ... (الیٰ قوله)... عَنْ هَمَّامِ بْنِ الْحَارِثِ ،قَالَ: كَانَ رَجُلٌ يَنْقُلُ الْحَدِيثَ إِلَى الأَمِيرِ، فَكُنَّا جُلُوسًا فِي الْمَسْجِدِ. فَقَالَ الْقَوْمُ هَذَا مِمَّنْ يَنْقُلُ الْحَدِيثَ إِلَى الأَمِيرِ. قَالَ: فَجَاءَ حَتّٰى جَلَسَ إِلَيْنَا. فَقَالَ حُذَيْفَةُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ يَقُوْلُ: لاَ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَتَّاتٌ." (ص:۷۰ سطر:۱۶ تا ۱۸)

قوله: "لاَ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَتَّاتٌ" (ص:۷۰ سطر:۱۸)

نمّام اور قتّات کے ایک ہی معنی ہیں، بعض نے فرق بھی کیا ہے کہ نمّام وہ جس نے کسی کا اتفاقی طور پر خفیہ قول سنا، یا خفیہ فعل دیکھا اور پھر آگے نقل کردیا۔ اور قتّات وہ ہے جو بالقصد دوسروں کی خفیہ باتیں یا کام معلوم کرنے کی جستجو کرے اور پھر اُسے آگے نقل کرے۔ گویا نمّام میں تجسّس نہیں ہوتا جبکہ قتّات میں تجسّس بھی ہوتا ہے، اور قدرِ مشترک چغل خوری ہے۔

غیبت اور چغل خوری میں فرق:- دونوں میں نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہے، غیبت میں غیبوبة شرط ہے، نیتِ افساد شرط نہیں، اور چغلی میں نیتِ افساد شرط ہے غیبوبة شرط نہیں، یعنی ذکرک أخاک بما یکرہ دونوں میں مشترک ہے، چنانچہ اگر یہ عمل غیبوبة میں ہے اور بغرضِ الإفساد ہے تو یہ غیبت بھی ہے اور چغلی بھی۔ اور اگر غیبوبة میں نہیں مگر بقصد الافساد ہے تو یہ چغلی ہے غیبت نہیں، اور اگر غیبوبة میں ہے، مگر بقصد الإفساد نہیں تو یہ غیبت ہے چغلی نہیں[2]۔ عموم خصوص من وجہ میں تین مادّے ہوتے ہیں، ایک اجتماع کا اور دو افتراق کے۔ اور یہ تینوں مادّے ہمارے اُوپر کے بیان سے واضح ہیں۔ اور اگر یہ عمل بقصد الإفساد بھی نہیں اور غیبوبة میں بھی نہیں تو یہ چغلی بھی نہیں اور غیبت بھی نہیں۔

۲۸۸ - " حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الیٰ قوله)... عَنْ هَمَّامِ بْنِ الْحَارِثِ، قَالَ: كُنَّا جُلُوسًا مَعَ حُذَيْفَةَ فِي الْمَسْجِدِ،فَجَاءَ رَجُلٌ حَتّٰى جَلَسَ

---

(۱) شرح النووی ج:۲ ص:۷۰۔

(۲) فتح الباری ج:۱ ص:۴۷۳، کتاب الأدب، باب ما یکرہ من النمیمة.

إِلَيْنَا، فَقِيلَ لِحُذَيْفَةَ: إِنَّ هٰذَا يَرْفَعُ إِلَى السُّلْطَانِ أَشْيَاءَ. فَقَالَ حُذَيْفَةُ، إِرَادَةَ أَنْ يُسْمِعَهُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لاَ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ قَتَّاتٌ." (ص:۷۰ سطر:۱۸ تا ۲۰)

قولہ: "إِلَى السُّلْطَانِ أَشْيَاءَ" (ص:۷۰ سطر:۲۰)

یہاں سلطان سے مراد حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ ہیں، (فتح الملہم[1] بحوالہ صحیح البخاری)۔

باب بيان غلظ تحريم اسبال الازار .... الخ

۲۸۹- "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الٰی قولہ) ... عَنْ أَبِي ذَرٍّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ثَلاَثَةٌ لاَ يُكَلِّمُهُمُ اللّٰهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلاَ يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ، وَلاَ يُزَكِّيهِمْ، وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ. قَالَ: فَقَرَأَهَا رَسُولُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَلاَثَ مِرَارٍ. قَالَ أَبُو ذَرٍّ: خَابُوا وَخَسِرُوا، مَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللّٰهِ؟ قَالَ: الْمُسْبِلُ، وَالْمَنَّانُ، وَالْمُنَفِّقُ سِلْعَتَهُ بِالْحَلِفِ الْكَاذِبِ." (ص:۷۱ سطر:۱ تا ۳)

قولہ:- "ثَلاَثَةٌ" (ص:۷۱ سطر:۲)

ثلاثۃ سے مراد تین قسم کے افراد ہیں، آگے کی روایات میں بھی "ثلاثۃ" کا لفظ آیا ہے لیکن ان میں کچھ اور قسم کے لوگوں کو شمار کیا گیا ہے جس کے باعث یہ اقسام تین سے زائد ہوجاتی ہیں، لیکن ان میں کوئی منافات نہیں کیونکہ عددِ اقل اکثر کی نفی نہیں کرتا۔

قولہ: "لَا يُكَلِّمُهُمُ اللّٰهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلاَ يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ، وَلاَ يُزَكِّيهِمْ"

(ص:۷۱ سطر:۲)

مراد یہ ہے کہ کلامِ رحمت نہیں فرمائے گا، البتہ کلامِ عقوبت وعتاب ہوسکتا ہے، اسی طرح "لا ینظر" میں بھی نظرِ رحمت کی نفی ہے، کیونکہ ویسے تو ہر ایک ہر وقت اللہ کی نظر میں ہے۔

مذکورہ آیت قرآنِ حکیم کی ترتیب پر بیان نہیں کی گئی، قرآنِ مجید میں یوں ہے: "وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللّٰهُ وَلَا يَنْظُرُ اِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيْهِمْ"[2] اس کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ

(۱) فتح الملہم ج:۲ ص:۱۴۲۔ (۲) آل عمران آیت:۷۷۔

علیہ وسلم نے اِس وعید کو آیتِ قرآنیہ کے طور پر پیش نہیں فرمایا بلکہ اپنے کلام کے طور پر بیان فرمایا ہے، لہٰذا ترتیب میں مطابقت ضروری نہیں، نیز ہوسکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو آیتِ قرآنیہ کی ترتیب سے ارشاد فرمایا ہو مگر راوی نے روایت بالمعنٰی میں اس ترتیب کو بدل دیا ہو۔

قولہ: "اَلْمُسْبِلُ" (ص:۱۷ سطر:۳)

(لباس کو) لٹکانے والا۔ اِسبال (لٹکانا) خواہ یہ لٹکانا اِزار (تہبند) کا ہو یا شلوار پائجامے یا پتلون کا ہو یا جبہ یا عمامہ کا، سب اس میں شامل ہے، کیونکہ اِس حدیث میں لفظ مطلق ہے، نیز یہاں تکبر کی بھی قید نہیں، چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب یہی ہے کہ اِسبال بغیر تکبر کے بھی ناجائز ہے،(۱) اور تکبر کے ساتھ ہو تو گناہِ کبیرہ ہے، البتہ وہ شخص مستثنٰی ہے جس سے بے دھیانی میں اَحیاناً اِسبال ہوجاتا ہو، جیسا کہ حضرت صدیقِ اکبر رضی اللہ عنہ کے لئے استثناء خود حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا۔

بعض فقہاء نے عدمِ تکبر کی صورت میں گنجائش بتلائی ہے۔

فائدہ:- مُلّا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ: نماز میں کسی لباس کو بے ڈھنگے اور غیر معروف طریقے سے استعمال کرنا بھی اِسبال کے حکم میں ہے، یعنی مکروہ ہے۔(۲)

قولہ: "اَلْمَنَّانُ" (ص:۱۷ سطر:۳)

احسان جتلانے والا، اور عام طور سے احسان جتلانے والا بخیل ہوتا ہے، کیونکہ اس کی نظر میں چھوٹا سا احسان بھی بہت بڑا ہوتا ہے۔ ناچیز عرض کرتا ہے کہ شریف آدمی کی علامت یہ ہے کہ احسان کرکے بھول جائے اور دوسرے کا احسان نہ بھولے، اور رذیل آدمی کی علامت یہ ہے کہ دوسرے کا احسان لے کر بھول جائے اور اپنا کیا ہوا احسان یاد رکھے۔

قولہ: "اَلْمُنَفِّقُ سِلْعَتَهُ بِالْحَلِفِ الْكَاذِبِ" (ص:۱۷ سطر:۳)

جو جھوٹی قسم کے ذریعہ اپنے سامانِ تجارت کی ترویج کرنے، شہرت دینے، فروخت کرنے والا ہو۔

---

(۱) ردّالمحتار ج:۱ ص:۶۳۹۔

(۲) المرقاۃ، کتاب الصلوٰۃ، باب الستر ج:۳ ص:۲۶۰۔

۲۹۰- "حَدَّثَنِي أَبُوْ بَكْرِ بْنُ خَلَّادٍ البَاهِلِيُّ ... (الیٰ قوله)...عَنْ أَبِي ذَرٍّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ: ثَلاثَةٌ لاَ يُكَلِّمُهُمُ اللّٰهُ يَوْمَ القِيَامَةِ: اَلْمَنَّانُ الَّذِيْ لاَ يُعْطِيْ شَيْئاً إِلَّا مَنَّهُ ،وَالْمُنَفِّقُ سِلْعَتَهُ بِالْحَلِفِ الفَاجِرِ وَالْمُسْبِلُ إِزَارَهُ ." (ص:۷۱ سطر:۳ تا ۵)

قوله: "وَالْمُسْبِلُ إِزَارَهُ" (ص:۷۱ سطر:۵)

یہاں "إزار" کا مفہومِ مخالف معتبر نہیں، چنانچہ ازار کے علاوہ کسی اور لباس کا اِسبال بھی جائز نہیں، جیسا کہ پیچھے بیان ہوا۔ اور جن حضرات کے نزدیک مفہومِ مخالف معتبر ہے وہ بھی اِسبال میں عموم کے قائل ہیں، وہ حرمتِ اِسبال کے عموم کو دوسری روایت کے منطوق سے ثابت کرتے ہیں۔

چنانچہ علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:(۱) "قلت وقد جاء ذٰلک مبيّنًا منصوصًا عليه من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم من رواية سالم بن عبدالله بن عمر عن أبيه رضى الله عنهم عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: "الاسبالُ فى الازارِ والقميص والعمامة. من جرّ شيئًا خيلاءَ لم ينظرِ الله اليه يومَ القيامة."(۲) رواه ابوداؤد والنسائى وابن ماجة باسناد حسن، والله أعلم.

۲۹۲- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ،قَالَ:نَا وَكِيْعٌ وَأَبُوْ مُعَاوِيَةَ ،عَنِ الأَعْمَشِ ،عَنْ أَبِي حَازِمٍ ،عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: ثَلاثَةٌ لاَ يُكَلِّمُهُمُ اللّٰهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ،وَلاَ يُزَكِّيهِمْ . قَالَ أَبُوْ مُعَاوِيَةَ: وَلاَ يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ ،وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيْمٌ: شَيْخٌ زَانٍ ،وَمَلِكٌ كَذَّابٌ وَعَائِلٌ مُسْتَكْبِرٌ." (ص:۷۱ سطر:۶،۷)

قوله: "شَيْخٌ زَانٍ" (ص:۷۱ سطر:۷)

بڈھا زانی، اَوّل تو زانی ہونا ہی بڑی قباحت ہے، پھر دوسری قباحت یہ کہ ہے بھی بڈھا، حالانکہ بڑھاپے میں اس گناہ کے تقاضے کمزور ہوجاتے ہیں۔ تیسری یہ کہ بڑھاپے میں

(۱) شرح النووى ج:۱ ص:۷۱۔

(۲) سنن أبى داؤد، باب فى قدر موضع الازار، رقم الحديث: ۴۰۹۴ وسنن النسائى، باب اسبال الازار، رقم الحديث: ۵۳۳۴ وسنن ابن ماجة، باب طول القميص كم هو، رقم الحديث: ۳۵۷۶۔

عقل کامل ہوجاتی ہے اس کے باوجود زنا کر رہا ہے۔ چوتھی یہ کہ یہ بھی معلوم ہے کہ وہ اب مرنے والا ہے، اس سب کے باوجود وہ زنا کرتا ہے تو یہ ایمان کے کمزور ہونے کی اور اللہ تعالیٰ کے اَحکام سے لاپروائی کی علامت ہے۔

قوله: "مَلِکٌ کَذَّابٌ" (ص:۱۷ سطر:۷)

جھوٹ کی ضرورت کسی کمزور کو ہوتی ہے اور بادشاہ جس کے اُوپر کسی انسان کی حکومت نہیں اس کے باوجود جھوٹ بولے تو یہ جرم زیادہ اَشد ہوجاتا ہے، کیونکہ یہ اِس کی علامت ہے کہ اُسے شریعت کے اَحکام کی پرواہ اور اللہ کا خوف نہیں۔

قوله: "عَائِلٌ مُسْتَکبِر" (ص:۱۷ سطر:۷)

فقیر ہے، لیکن متکبر ہے، حالانکہ تکبر کسی مالدار کو ہوتو اس کا سبب (کثرتِ مال) موجود ہے، بخلاف فقیر کے کہ اس میں یہ سبب موجود نہیں، اس کے باوجود تکبر کرتا ہے، یہ بھی اس کے دین سے بے پروا، اور اللہ تعالیٰ سے بے خوف ہونے کی علامت ہے۔

شیخ زانی، ملک کذّاب اور عائل مستکبر تینوں میں قدرِ مشترک یہ ہے کہ ان میں مذکورہ گناہوں کی طرف بلانے والے اسباب موجود نہیں یا کمزور ہیں، اس کے باوجود گناہ کرتے ہیں، اس لئے اِن کا یہ جرم بہت اَشد ہے،(۱) اور بظاہر یہ اُصول ہر جگہ جاری ہوگا، یعنی دواعیٔ گناہ کمزور یا معدوم ہونے کے باوجود جو گناہ کیا جائے گا وہ اَشد ہوگا۔

۲۹۳- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَأَبُوْ كُرَيْبٍ ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ. وَهٰذَا حَدِيْثُ أَبِي بَكْرٍ. قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ثَلاثٌ لاَ يُكَلِّمُهُمُ اللّٰهُ يَوْمَ القِيَامَةِ، وَلاَ يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ، وَلاَ يُزَكِّيْهِمْ، وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيْمٌ: رَجُلٌ عَلٰى فَضْلِ مَاءٍ بِالْفَلاَةِ يَمْنَعُهُ مِنِ ابْنِ السَّبِيْلِ، وَرَجُلٌ بَايَعَ رَجُلاً بِسِلْعَةٍ بَعْدَ العَصْرِ فَحَلَفَ لَهُ بِاللّٰهِ لَأَخَذَهَا بِكَذَا وَكَذَا فَصَدَّقَهُ، وَهُوَ عَلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ، وَرَجُلٌ بَايَعَ إِمَامًا لاَ يُبَايِعُهُ إِلاَّ لِدُنْيَا، فَإِنْ أَعْطَاهُ مِنْهَا وَفٰى وَإِنْ لَمْ يُعْطِهِ مِنْهَا لَمْ يَفِ." (ص:۱۷ سطر:۷ تا ۱۰)

قوله: "رَجُلٌ عَلٰى فَضْلِ مَاءٍ" (ص:۱۷ سطر:۸،۹)

---

(۱) اکمال المعلم ج:۱ ص:۳۸۳،۳۸۴۔

فضل یہ فاضل کے معنی میں ہے، اور صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے، اور مطلب یہ ہے کہ ضرورت سے زائد پانی اُس کے پاس موجود ہے۔

قولہ: "الْفَلاَةِ" (ص:۱۷ سطر:۹)

صحراء، غیر آباد جگہ، بیابان یعنی اوّل تو صحراء ہے کہ دوسری جگہ سے بیچارے مسافر کو پانی ملنا آسان نہیں، اور پھر ضرورت سے بھی زائد ہے، اس کے باوجود نہ دینا یہ نہایت سنگ دِلی اور بخل ہے، اور اس بات کی علامت ہے کہ دین کی اہمیت نہیں، خوفِ خدا نہیں اور رحم دِلی نہیں۔

قولہ: "بَعْدَ الْعَصْرِ" (ص:۱۷ سطر:۹)

عصر کی قید اس لئے لگائی کہ عصر کا وقت بڑی فضیلت والا ہے، اس وقت میں ملائکة اللیل والنہار کا اجتماع ہوتا ہے،[1] اس وقت میں عبادت کا ثواب بھی زیادہ ہوتا ہے، معصیت کا گناہ بھی زیادہ ہوتا ہے۔ اب اوّل تو بیع میں جھوٹ بولنا اور دھوکا دینا خود ایک مستقل گناہ ہے، پھر اس پر قسم کھانا یہ مستقل دوسرا گناہ ہے، پھر یہ دونوں گناہ عصر کے بعد کئے، اس لئے اس میں اور شدت آگئی۔

قولہ: "لاَ یُبَایِعُهُ إِلاَّ لِدُنْیَا" (ص:۱۷ سطر:۹)

یعنی حاکم سے اور امیر المؤمنین سے بیعت صرف دنیاوی مفاد کے لئے کرتا ہے۔ آج کل بیعت تو نہیں ہوتی البتہ دو طریقے ہوتے ہیں:-

۱- اراکینِ اسمبلی کسی کو کثرتِ ووٹ سے صدر یا وزیر اعظم منتخب کرتے ہیں۔

۲- عوام، اراکینِ اسمبلی کو ووٹ دے کر اپنا منتخب نمائندہ بناتے ہیں۔

دونوں کا حکم ایک ہے، دونوں میں ملک و ملت کا مفاد پیشِ نظر رکھنا امانت داری ہے، اور پیشِ نظر نہ رکھنا خیانت ہے، اور اگر قومیت یا علاقائیت کی بنیاد پر صلاحیت سے قطع نظر کر کے کسی کو ووٹ دیا جائے تو یہ جاہلیت والی عصبیت ہے، اور معاوضہ لے کر یہ گناہ کیا جائے تو یہ معاوضہ رشوت ہے۔

باب غلظ تحریم قتل الإنسان نفسه .... الخ

۲۹۶- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَکْرِ بْنُ أَبِی شَیْبَةَ ... (الٰی قوله) ... عَنْ أَبِی هُرَیْرَةَ

(۱) اکمال المعلم ج:۱ ص:۳۸۵۔

قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: مَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِحَدِيْدَةٍ فَحَدِيْدَتُهُ فِيْ يَدِهِ يَتَوَجَّأُ بِهَا فِيْ بَطْنِهِ فِيْ نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيْهَا أَبَدًا، وَمَنْ شَرِبَ سَمًّا فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَهُوَ يَتَحَسَّاهُ فِيْ نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيْهَا أَبَدًا، وَمَنْ تَرَدَّى مِنْ جَبَلٍ فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَهُوَ يَتَرَدَّى فِيْ نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيْهَا أَبَدًا۔"

(ص:۲ ٧٢ سطر:۱ تا ۳)

قولہ: "بِحَدِيْدَةٍ" (ص:۲ ٧٢ سطر:۱) لوہا یا تیز دھار دار چیز۔

قولہ: "يَتَوَجَّأُ" (ص:۲ ٧٢ سطر:۱) گھونپے گا، مار رہا ہوگا۔

قولہ: "سَمًّا" (ص:۲ ٧٢ سطر:۲) زہر۔

قولہ: "يَتَحَسَّاهُ" (ص:۲ ٧٢ سطر:۲)

اس کو آہستہ آہستہ اور تھوڑا تھوڑا کر کے پیئے گا جیسے کسی تکلیف دِہ چیز کو بمشکل پیا جاتا ہے، سب میں قدرِ مشترک یہ ہے کہ خودکشی کے لئے جو عمل کیا آخرت میں سزا بھی اُسی عمل کے ذریعہ دی جائے گی۔

قولہ: "خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيْهَا أَبَدًا" (ص:۲ ٧٢ سطر:۲،۳)

یہاں خودکشی کرنے والے کے لئے مخلّد فی النّار ہونے کی وعید سے بظاہر خوارج ومعتزلہ کی تائید ہوتی ہے، محدثینِ کرام نے اس کے مختلف طریقوں سے جواب دیئے ہیں:-

جواب نمبر۱: طریقۂ ترجیح:- ترمذی کی روایت میں "خالدًا مخلّدًا فیها ابدًا" نہیں ہے اور وہی أصح ہے،[1] کیونکہ یہ دوسری اُن نصوص کے موافق ہے جن میں صراحت ہے کہ کوئی مؤمن مخلّد فی النّار نہیں ہوگا، بالآخر ہر صاحبِ ایمان جنت میں داخل ہوجائے گا۔ نیز اسی باب میں صفحہ:٧٤ پر جو روایت آرہی ہے اُس میں بھی صراحت ہے کہ خودکشی کرنے والا مخلّد فی النّار نہیں۔

---

(۱) فی جامع الترمذی، کتاب الطب، باب ما جاء من قتل نفسهٗ بسمٍّ أو غيره (ج:۲ ص:۲۵): عن أبی هريرة عن النبی صلی الله عليه وسلم قال: من قتل نفسهٗ بسمٍّ عذّب فی نارِ جهنّم. ولم يذكر فيه خالدًا مخلّدًا فيها أبدًا، وهٰكذا رواه أبو الزناد عن الأعرج عن أبی هريرة عن النبی صلی الله عليه وسلم وهٰذا أصحّ لأنّ الروايات انما تجیء بأنّ أهل التوحيد يعذّبون فی النّار ثم يخرجون منها ولا يذكر أنهم يخلدون فيها.

جوابِ نمبر۲- یہ محمول ہے مستحل بعد العلم بتحریمہ پر۔[1]

جوابِ نمبر۳- مکثِ طویل مراد ہے۔[2]

جوابِ نمبر۴- ایک مطلب میرے ذہن میں یہ آتا ہے، پھر فتح الملهم میں دیکھا تو اس سے بھی تائید ہوئی کہ جب تک وہ جہنم میں رہے گا اُس وقت تک وہ ہمیشہ ہمیشہ یہ کام کرتا رہے گا، یہ مطلب نہیں کہ نار میں ہمیشہ ہمیشہ رہے گا۔[3]

۲۹۷-"حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ......(الىٰ قوله)......نَا شُعْبَةُ. كُلُّهُمْ بِهٰذَا الإِسْنَادِ مِثْلَهُ. وَفِي رِوَايَةِ شُعْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ قَالَ سَمِعْتُ ذَكْوَانَ." (ص:۷۲ سطر:۳،۴)

قوله: "وَفِي رِوَايَةِ شُعْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ قَالَ سَمِعْتُ ذَكْوَانَ" (ص:۷۲ سطر:۴)

سلیمان سے مراد سلیمانِ اعمش اور ذکوان سے مراد ابوصالح ہیں۔ دراصل یہ سوالِ مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ اعمش تو مدلّس ہیں، حالانکہ پیچھے تین اسانید میں اعمش نے بصیغۂ "عن" روایت کی ہے پھر امامِ مسلمؒ نے مدلّس کا عنعنہ کیسے قبول کرلیا؟

جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہاں شعبہ کی روایت میں سلیمانِ اعمش نے ابوصالح (ذکوانؒ) سے سماعت کی صراحت کردی ہے، لہٰذا اِس روایت میں تدلیس کا احتمال ختم ہوگیا، (فتح الملهم)۔[4]

۲۹۸-"حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيٰى ... (الىٰ قوله)...أَنَّ ثَابِتَ بْنَ الضَّحَّاكِ أَخْبَرَهُ، أَنَّهُ بَايَعَ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ ،وَأَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ :مَنْ حَلَفَ عَلٰى يَمِينٍ بِمِلَّةٍ غَيْرِ الإِسْلَامِ كَاذِبًا فَهُوَ كَمَا قَالَ،وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ عُذِّبَ بِهٖ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ،وَلَيْسَ عَلٰى رَجُلٍ نَذْرٌ فِي شَيْءٍ لَا يَمْلِكُهُ ." (ص:۷۲ سطر:۴ تا ۶)

قوله: "تَحْتَ الشَّجَرَةِ" (ص:۷۲ سطر:۵) بیعتِ رضوان مراد ہے۔

قوله: "مَنْ حَلَفَ عَلٰى يَمِينٍ بِمِلَّةٍ غَيْرِ الإِسْلَامِ كَاذِبًا فَهُوَ كَمَا قَالَ" (ص:۷۲ سطر:۵)

(۱،۲) المفهم ج:۱ ص:۳۱۰، ۳۱۱ واکمال اکمال المعلم ج:۱ ص:۲۱۸۔

(۳) فتح الملهم ج:۲ ص:۱۵۲۔

(۴) شرح النووی ج:۱ ص:۷۲ وفتح الملهم ج:۲ ص:۱۵۳۔

یعنی دینِ اسلام کے علاوہ کسی اور دین کی جھوٹی قسم کھائی تو وہ ایسا ہی ہے جیسا اُس نے کہا۔

قسم کی دو صورتیں ہیں: ۱-اداۃِ قسم داخل کر کے قسم کھائی جائے، کقولہ: "واللہ لأفعلنّ کذا" أو "واللہ ما فعلتُ کذا" ۔۲-تعلیق کی صورت میں قسم کھائی جائے، کقولہ: "اِنْ فعلتُ کذا فعبدی حرٌّ" یا "اِنْ کنتُ قد فعلتُ کذا فعبدی حُرٌّ" ۔ یہاں قسم کی دونوں صورتیں مراد ہوسکتی ہیں۔ پہلی کی مثال "أحلف بالدین الیهودیّ انّی لستُ سارقًا." اور دوسری صورت کی مثال "اِنْ سرقتُ فأنا یهودیّ."

پہلی صورت کا حکم یہ ہے کہ اگر دِل سے دینِ یہودی کی اِس وجہ سے قسم کھائی کہ اس دین کو معظم سمجھتا ہے، اِس صورت میں تو بلاشبہ کافر ہوجائے گا، اور اگر اس دین کو اچھا نہیں سمجھتا مگر غفلت یا جہالت کی بناء پر دینِ یہودی کی قسم کھائی ہے تو کافر تو نہیں ہوگا مگر کلمۂ کفر بولنے کی وجہ سے سخت گنہگار ہوگا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: "فهو کما قال" پہلی صورت پر محمول ہے، یعنی جبکہ دِل سے وہ دینِ یہودی کو معظم سمجھتا ہو۔

اور اگر یمین بطریق التعلیق کی تو دیکھا جائے گا کہ جھوٹی قسم کھاتے وقت اُس کا ارادہ یہودی بن جانے کا تھا یا نہیں؟ اگر تھا تو کافر ہوجائے گا، کیونکہ ارادۂ کفر بھی کفر ہے، اور اگر ارادہ نہیں کیا بلکہ مذہب یہودیت سے بچنے کے ارادے سے یہ قسم کھائی تھی تو کافر نہ ہوگا لیکن ایسا حلف کرنا پھر بھی ایک قول میں حرام اور قولِ مشہور کے مطابق مکروہ ہے۔[۱] پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: "فهو کما قال" ارادے کی صورت پر محمول ہے۔

قولہ: "کَاذِبًا" (ص:۷۲ سطر:۵)

یہ قید احترازی نہیں بلکہ واقعی ہے، جبکہ یمین اداۃِ قسم کے ساتھ ہو، کیونکہ یہودی مذہب کی قسم کھانا اُس کو عظیم کہنے کے مترادف ہے، اور یہودی مذہب کو عظیم کہنا کذب ہی ہے، خواہ عقیدہ تعظیم کا ہو یا نہ ہو، (فتح الملهم عن النووی)۔[۲]

اور جب یمین بہ صورتِ تعلیق ہو تو "کاذبًا" قید احترازی ہوگی کیونکہ جب جھوٹی قسم

---

(۱) فتح الباری، کتاب الأیمان والنذور، باب من حلف بملة سوی ملة الاسلام، ج:۱۱ ص:۵۳۹، تحت الحدیث رقم: ۶۶۵۲ وفتح الملهم ج:۲ ص:۱۵۵۔

(۲) شرح النووی ج:۱ ص:۷۳۔

کھائے اور ارادہ یہودی ہونے کا ہو تو وہ کافر ہو جاتا ہے، اور اگر قسم جھوٹی نہیں یا جھوٹی تو ہے مگر ارادہ کافر ہونے کا نہیں تو کافر نہیں ہوتا۔

وفی الدر المختار: "فاسق تاب وقال ان رجعت الیٰ ذٰلک فأشهدوا علیه أنه رافضی فرجع لا یکون رافضیًا بل عاصیًا، ولو قال انْ رجعت فهو کافر فرجع تلزمهٗ کفارة یمین. قال الشامی تحتهٗ: أشار (أی صاحب الدر المختار) الیٰ أنه لا یصیر کافرًا برجوعهٖ لٰکن هٰذا اذا علم أنه برجوعهٖ لا یصیر کافرًا والا کفر لرضاه بالکفر کما مرّ فی محلّهٖ." اهـ [1]

قوله: "لَیْسَ عَلٰی رَجُلٍ نَذْرٌ فِیْ شَیْءٍ لا یَمْلِکُهٗ" (ص:۷۲ سطر:۶)

گویا حلوائی کی دُکان پر نانا جی کی فاتحہ نہیں دلائی جاسکتی، یعنی دوسرے کی چیز کو صدقہ کرنے کی نذر منعقد نہیں ہوتی، اس کا ایفاء واجب نہیں ہوتا۔ البتہ اگر مِلک یا سببِ مِلک کی طرف نسبت کر کے نذر کی، مثلاً کہا: "انْ ملکتُ" یا "انِ اشتریت هٰذا العبد فعلیّ عِتقهٗ" أو "انِ اشتریت هٰذا الکتاب فعلیّ صدقتهٗ" تو نذر منعقد ہو جائے گی۔ اگرچہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی نذر کا ایفاء واجب نہیں۔ [2]

۲۹۹ - "حَدَّثَنِی أَبُوْ غَسَّانَ الْمِسْمَعِیُّ ... (الیٰ قوله)... عَنْ ثَابِتِ بْنِ الضَّحَّاکِ، عَنِ النَّبِیِّ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَیْسَ عَلٰی رَجُلٍ نَذْرٌ فِیْمَا لاَ یَمْلِکُ، وَلَعْنُ الْمُؤْمِنِ کَقَتْلِهٖ، وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهٗ بِشَیْءٍ فِی الدُّنیا عُذِّبَ بِهٖ یَوْمَ الْقِیَامَةِ، وَمَنِ ادَّعَی دَعْوَی کَاذِبَةً لِیَتَکَثَّرَ بِهَا لَمْ یَزِدْهُ اللّٰهُ إِلَّا قِلَّةً، وَمَنْ حَلَفَ عَلٰی یَمِیْنِ صَبْرٍ فَاجِرَةٍ." (ص:۷۲ سطر:۶ تا ۸)

قوله: "لَعْنُ الْمُؤْمِنِ کَقَتْلِهٖ" (ص:۷۲ سطر:۷)

لعنت، قتل کرنے کے مشابہ ہے، [3] اگرچہ دونوں کی سزا مختلف ہے، لیکن حرام ہونے میں دونوں مشترک ہیں۔

---

(۱) الدر المختار مع شرحهٖ ردالمحتار، کتاب الحدود، باب التعزیر ج:۴ ص:۷۱ (من الأستاذ حفظهم اللّٰه)۔

(۲) اکمال المعلم ج:۱ ص:۳۸۹۔

(۳) اکمال المعلم ج:۱ ص:۳۹۱: الظاهر من الحدیث تَشبیهٌ فی الاثم وهو تشبیه واقع لأنّ اللعنة قطع عن الرحمة والموت قطع عن التصرف.

قولہ: "لَمْ يَزِدْهُ اللّٰهُ إِلَّا قِلَّةً" (ص:۷۲ سطر:۸)

یعنی قلت میں اضافہ ہوگا، کثرت میں اضافہ نہیں ہوگا۔

سوال:- بعض دفعہ آدمی جھوٹے دعویٰ کے ذریعہ زمین وغیرہ حاصل کرلیتا ہے، اس سے تو کثرت حاصل ہوگئی؟

جواب:- کثرت سے مراد ہے برکت، دنیا میں بھی برکت نہیں ہوگی اور آخرت میں تو عذاب ہی عذاب ہے۔

قولہ: "وَمَنْ حَلَفَ عَلٰى يَمِيْنِ صَبْرٍ فَاجِرَةٍ" (ص:۷۲ سطر:۸)

مراد ہے جھوٹی قسم جس کے ذریعہ دوسرے کا مال اپنے پاس روک لیا جائے۔ مثلاً ایک آدمی مجھ سے میرا بٹوا مستعار لیتا ہے، کچھ دن بعد میں نے اس سے واپسی کا مطالبہ کیا تو اُس نے کہہ دیا کہ: یہ بٹوا تو میرا ہے۔ اگر تم کہتے ہو کہ تمہارا ہے تو گواہ لاؤ۔ لیکن میرے پاس گواہ نہیں تو ظاہر ہے اُس پر قسم آئے گی، وہ جھوٹی قسم کھالیتا ہے کہ یہ بٹوا اُس کا ہے، اور اس جھوٹی قسم کے ذریعہ میرا بٹوا ہتھیالیا، اِسی کو حدیث میں "یمین صبر فاجرۃ" فرمایا گیا۔

صبر کے معنی ہیں روکنا، اور یمین صبر فاجرۃ روکنے والی جھوٹی قسم۔[1] یعنی منکِر کی وہ یمینِ کاذب کہ مدعی کا بیّنہ نہ ہونے کی صورت میں جس کی وجہ سے وہ مدعی کے مال کو اپنے پاس روک لیتا ہے۔

یہاں جزاء محذوف ہے، اس کی جزاء وہی ہے جو پچھلے جملے میں بیان ہوئی، یعنی لم یزدہ اللہ الّا قلّۃ.

۳۰۱- "وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ ...... (الٰی قولہ) ......عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: شَهِدْنَا مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حُنَيْنًا، فَقَالَ لِرَجُلٍ مِمَّنْ يُدْعٰى بِالْإِسْلَامِ: هٰذَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ، فَلَمَّا حَضَرْنَا الْقِتَالَ قَاتَلَ الرَّجُلُ قِتَالًا شَدِيْدًا فَأَصَابَتْهُ جِرَاحَةٌ. فَقِيْلَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! الرَّجُلُ الَّذِيْ قُلْتَ لَهُ آنِفًا: إِنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ. فَإِنَّهُ قَاتَلَ الْيَوْمَ قِتَالًا شَدِيْدًا، وَقَدْ مَاتَ. فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِلَى النَّارِ. فَكَادَ بَعْضُ الْمُسْلِمِيْنَ أَنْ يَرْتَابَ. فَبَيْنَمَا هُمْ عَلٰى ذٰلِكَ إِذْ قِيْلَ: إِنَّهُ

(۱) غریب الحدیث لأبی عبید ج:۱ ص:۲۵۴۔

لَمْ يَمُتْ، وَلٰكِنَّ بِهٖ جِرَاحًا شَدِيْدًا. فَلَمَّا كَانَ مِنَ اللَّيْلِ لَمْ يَصْبِرْ عَلَى الْجِرَاحِ فَقَتَلَ نَفْسَهُ، فَأُخْبِرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِذٰلِكَ فَقَالَ: اللّٰهُ أَكْبَرُ، أَشْهَدُ أَنِّي عَبْدُ اللّٰهِ وَرَسُوْلُهُ. ثُمَّ أَمَرَ بِلَالًا فَنَادَى فِي النَّاسِ: إِنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا نَفْسٌ مُسْلِمَةٌ، وَإِنَّ اللّٰهَ يُؤَيِّدُ هٰذَا الدِّيْنَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ." (ص:۷۲ سطر:۱۱ تا ۱۶)

قولہ: "حُنَيْنًا" (ص:۷۲ سطر:۱۳)

قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ: وقد رواه الذهلی "خیبر" وهو الصواب۔[1]

قولہ: "مِمَّنْ يُدْعٰى بِالْإِسْلَامِ" (ص:۷۲ سطر:۱۳)

یعنی اُن لوگوں میں سے تھا جن کو مسلمان کہا جاتا تھا۔

قولہ: "إِلَى النَّارِ" (ص:۷۲ سطر:۱۴) أی انتقل الی النار۔

قولہ: "فَكَادَ بَعْضُ الْمُسْلِمِيْنَ أَنْ يَرْتَابَ" (ص:۷۲ سطر:۱۴)

یعنی بعض مسلمانوں کو وسوسہ آنے لگا کہ شاید اسلامی تعلیمات میں تعارض ہے، کیونکہ متعدد نصوص میں شہید کو جنت کی بشارت دی گئی ہے اور یہاں اس کے لئے فرمایا جارہا ہے "الی النار"۔

قولہ: "فَقَتَلَ نَفْسَهُ" (ص:۷۲ سطر:۱۵) خودکشی کرلی۔

قولہ: "لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا نَفْسٌ مُسْلِمَةٌ" (ص:۷۲ سطر:۱۵، ۱۶)

حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شخص منافق تھا، واللہ اعلم۔

قولہ: "بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ" (ص:۷۲ سطر:۱۶) الفاجر عام ہے خواہ مسلمان ہو یا کافر۔

۳۰۲- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ ... (الی قوله) ... عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْتَقٰى هُوَ وَالْمُشْرِكُوْنَ فَاقْتَتَلُوْا. فَلَمَّا مَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلٰى عَسْكَرِهٖ وَمَالَ الْآخَرُوْنَ إِلٰى عَسْكَرِهِمْ، وَفِيْ أَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلٌ لَا يَدَعُ لَهُمْ شَاذَّةً إِلَّا اتَّبَعَهَا يَضْرِبُهَا بِسَيْفِهٖ. فَقَالُوْا: مَا أَجْزَأَ مِنَّا الْيَوْمَ أَحَدٌ كَمَا

---

(۱) اکمال المعلم ج:۱ ص:۳۹۳۔

أَجْـزَأَ فُلانٌ. فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ : أَمَا إِنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ . فَقَالَ رَجُـلٌ مِـنَ الـقَوْمِ: أَنَا صَاحِبُهُ أَبَدًا. قَالَ: فَخَرَجَ مَعَهُ، كُلَّمَا وَقَفَ وَقَفَ مَعَهُ وَإِذَا أَسْرَعَ أَسْرَعَ مَعَهُ، قَالَ: فَجُرِحَ الرَّجُلُ جُرْحًا شَدِيْدًا، فَاسْتَعْجَلَ الْمَوْتَ، فَوَضَعَ نَصْلَ سَيْفِهٖ بِالْأَرْضِ وَذُبَابَهُ بَيْنَ ثَدْيَيْهِ، ثُمَّ تَحَامَلَ عَلٰى سَيْفِهٖ فَقَتَلَ نَفْسَهُ. فَخَرَجَ الـرَّجُـلُ إِلٰى رَسُـوْلِ الـلّٰـهِ صَـلَـى الـلّٰـهُ عَلَيْـهِ وسَلَّمَ فَقَالَ: أَشْهَدُ أَنَّكَ رَسُوْلُ الـلّٰـهِ. قَـالَ: وَمَـا ذَاكَ. قَالَ: الرَّجُلُ الَّذِىْ ذَكَرْتَ آنِفًا أَنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ. فَأَعْظَمَ الـنَّـاسُ ذٰلِكَ. فَـقُلْتُ: أَنَا لَكُمْ بِهٖ، فَخَرَجْتُ فِي طَلَبِهٖ حَتّٰى جُرِحَ جُرْحًا شَدِيْدًا، فَـاسْتَـعْـجَـلَ الْـمَـوْتَ، فَوَضَعَ نَصْلَ سَيْفِهٖ بِالْأَرْضِ وَذُبَابَهُ بَيْنَ ثَدْيَيْهِ، ثُمَّ تَحَامَلَ عَـلَيْـهِ فَـقَـتَـلَ نَـفْـسَـهُ. فَـقَـالَ رَسُـوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ عِنْدَ ذٰلِكَ : إِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ عَمَلَ أَهْلِ الْجَنَّةِ فِيْمَا يَبْدُوْ لِلنَّاسِ وَهُوَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ عَمَلَ أَهْلِ النَّارِ فِيْمَا يَبْدُوْ لِلنَّاسِ وَهُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ ." (ص:۷۲ سطر:۱۶ تا ۲۲)

قوله: "وَمَالَ الآخَرُوْنَ" (ص:۷۲ سطر:۱۷) اس سے مشرکین مراد ہیں۔

قوله: "نَصْلَ سَيْفِهٖ" أى حديدة السيف، (فتح الملهم).(۱)

قوله: "ذُبَابَهُ" (ص:۷۲ سطر:۱۹) تلوار کی نوک (فتح الملهم)۔(۲)

قوله: "تَحَامَلَ" (ص:۷۲ سطر:۱۹) اپنا بوجھ اُس پر ڈال دیا۔

قوله: "وَهُوَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ" (ص:۷۲ سطر:۲۲) نتیجہ کے اعتبار سے وہ جہنمی ہے۔

۳۰۳- "حَـدَّثَـنِـىْ مُـحَـمَّـدُ بْـنُ رَافِـعٍ ...... (الٰى قوله)...... قَالَ: نَا شَيْبَانُ قَـالَ: سَـمِعْتُ الْحَسَنَ يَقُوْلُ: إِنَّ رَجُلاً مِمَّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ خَرَجَتْ بِهٖ قَرْحَةٌ، فَلَمَّا آذَتْـهُ انْتَـزَعَ سَهْمًا مِنْ كِنَانَتِهٖ، فَنَكَأَهَا، فَلَمْ يَرْقَإِ الدَّمُ حَتّٰى مَاتَ، قَالَ رَبُّكُمْ: قَدْ حَـرَّمْتُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ، ثُمَّ مَدَّ يَدَهُ إِلَى الْمَسْجِدِ فَقَالَ: إِىْ وَاللّٰهِ، لَقَدْ حَدَّثَنِى بِهٰذَا الْحَدِيْثِ جُنْدَبٌ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ فِىْ هٰذَا الْمَسْجِدِ."

(ص:۷۲ سطر:۲۲ تا ۲۴)

(۱و۲) ج:۱ ص:۱۶۰۔

قوله: "قَرْحَةٌ" (ص:۲،۷۷ سطر:۲۳) بفتح الخاء وسکون الراء، دانہ، پھوڑا، پھنسی (فتح الملهم)۔[1]

قوله: "مِنْ كِنَانَتِهِ" (ص:۲،۷۷ سطر:۲۳) اپنے ترکش سے۔

قوله: "فَنَكَأَهَا" (ص:۲،۷۷ سطر:۲۳) پس اس پھوڑے یا دانہ کو چیر دیا۔[2]

قوله: "فِيْ هٰذَا الْمَسْجِدِ" (ص:۲،۷۷ سطر:۲۴) یہ مسجد بصرہ میں تھی۔[3]

٣٠٤ - "وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِى بَكْرٍ الْمُقَدَّمِيّ......(الٰی قوله)...... حَدَّثَنَا جُنْدَبُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ الْبَجَلِيُّ فِيْ هٰذَا الْمَسْجِدِ، فَمَا نَسِيْنَا ،وَمَا نَخْشٰى أَنْ يَّكُوْنَ جُنْدَبٌ كَذَبَ عَلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ. قَالَ :قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: خَرَجَ بِرَجُلٍ فِيْمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ خُرَاجٌ . فَذَكَرَ نَحْوَهُ."

(ص:۲،۷۷ سطر:۲۴ تا ۲۶)

قوله :"خُرَاجٌ" (ص:۲،۷۷ سطر:آخر) بضم الخاء المعجمة وتخفيف الراء، اٰخرهٗ جيم، هو الْقَرْحَةُ. قال الحافظ رحمه الله: هٰذا تصحيف، والصحيح جِراحٌ بكسر الجيم وتخفيف الراء، اٰخرهٗ حاء. كما هو عند البخارى فى الجنائز. (فتح الملهم)۔[4]

باب تحريم الغلول .... الخ

٣٠٥ - "حَدَّثَنِيْ زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الٰى قوله) ...عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ عَبَّاسٍ قَالَ: حَدَّثَنِيْ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ قَالَ: لَمَّا كَانَ يَوْمُ خَيْبَرَ أَقْبَلَ نَفَرٌ مِنْ صَحَابَةِ النَّبِيِّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ، فَقَالُوْا :فُلَانٌ شَهِيْدٌ، فُلَانٌ شَهِيدٌ حَتّٰى مَرُّوْا عَلٰى رَجُلٍ فَقَالُوْا: فُلَانٌ شَهِيْدٌ. فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ :كَلَّا إِنِّىْ رَأَيْتُهُ فِى النَّارِ فِيْ بُرْدَةٍ غَلَّهَا ،أَوْ عَبَاءَةٍ .ثُمَّ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: يَا ابْنَ الْخَطَّابِ! اذْهَبْ فَنَادِ فِى النَّاسِ إِنَّهُ لاَ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا الْمُؤْمِنُوْنَ .

---

(۱) ج:۲ ص:۱۶۱۔

(۲) فتح الملهم ج:۲ ص:۱۶۲ فی هٰذا المسجد .... الخ: هو مسجد البصرة.

(۳) فتح الملهم ج:۲ ص:۱۶۳۔

(۴) فتح الملهم ج:۲ ص:۱۶۲۔

قَالَ: فَخَرَجْتُ فَنَادَيْتُ: أَلاَ إِنَّهُ لاَ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا الْمُؤْمِنُوْنَ ." (ص:۷۴ سطر:۱ تا ۴)

قوله: "فِيْ بُرْدَةٍ" (ص:۷۴ سطر:۳) "في" سببیہ ہے، أی بسبب بُردة. یعنی چادر کی وجہ سے۔

۳۰۶- "حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ... (الیٰ قوله)...عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: خَرَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ إِلٰى خَيْبَرَ. فَفَتَحَ اللّٰهُ عَلَيْنَا، فَلَمْ نَغْنَمْ ذَهَبًا وَلاَ وَرِقًا، غَنِمْنَا الْمَتَاعَ، وَالطَّعَامَ، وَالثِّيَابَ، ثُمَّ انْطَلَقْنَا إِلَى الْوَادِيْ وَمَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ عَبْدٌ لَهُ وَهَبَهُ لَهُ رَجُلٌ مِنْ جُذَامٍ يُدْعَى رِفَاعَةَ بْنَ زَيْدٍ مِنْ بَنِي الضُّبَيْبِ. فَلَمَّا نَزَلْنَا الْوَادِيَ قَامَ عَبْدُ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ يَحُلُّ رَحْلَهُ فَرُمِيَ بِسَهْمٍ، فَكَانَ فِيْهِ حَتْفُهُ. فَقُلْنَا هَنِيْئًا لَهُ الشَّهَادَةُ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ. قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: كَلَّا وَالَّذِيْ نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ إِنَّ الشَّمْلَةَ لَتَلْتَهِبُ عَلَيْهِ نَارًا، أَخَذَهَا مِنَ الغَنَائِمِ يَوْمَ خَيْبَرَ، لَمْ تُصِبْهَا الْمَقَاسِمُ. قَالَ فَفَزِعَ النَّاسُ. فَجَاءَ رَجُلٌ بِشِرَاكٍ أَوْ شِرَاكَيْنِ. فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! أَصَبْتُ يَوْمَ خَيْبَرَ. فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: شِرَاكٌ مِنْ نَارٍ أَوْ شِرَاكَانِ مِنْ نَارٍ." (ص:۷۴ سطر:۴ تا ۸)

قوله: "هَنِيْئًا لَهُ الشَّهَادَةُ" (ص:۷۴ سطر:۷)

کیونکہ سفر میں موت شہادت ہے، اور یہ تو سفرِ جہاد تھا اور موت دُشمن کے تیر سے ہوئی تھی، یہ سارے اسباب شہادت کے تھے۔

قوله: "الشَّمْلَةَ" (ص:۷۴ سطر:۷) شال، چادر۔

قوله: "لَتَلْتَهِبُ عَلَيْهِ نَارًا" (ص:۷۴ سطر:۷) آگ بن کر بھڑک رہی ہے۔

قوله: "شِرَاكٌ مِنْ نَارٍ أَوْ شِرَاكَانِ" (ص:۷۴ سطر:۸) چپل کی ایک پٹی لایا تھا یا دو پٹیاں۔ راوی کو شک ہے۔

باب الدليل علىٰ أنّ قاتل نفسهٖ لا يكفر

۳۰۷- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الیٰ قوله) ... عَنْ جَابِرٍ أَنَّ الطُّفَيْلَ بْنَ عَمْرٍو الدَّوْسِيَّ أَتَى النَّبِيَّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ!

هَلُ لَکَ فِی حِصُنٍ حَصِیُنٍ وَمَنَعَةٍ؟ قَالَ: حِصُنٌ کَانَ لِدَوُسٍ فِی الُجَاهِلِیَّةِ، فَأَبَی ذٰلِکَ النَّبِیُّ صَلَی اللّٰهُ عَلَیُهِ وسَلَّمَ، لِلَّذِیُ ذَخَرَ اللّٰهُ لِلأَنُصَارِ. فَلَمَّا هَاجَرَ النَّبِیُّ صَلَی اللّٰهُ عَلَیُهِ وسَلَّمَ إِلَی الْمَدِیُنَةِ هَاجَرَ إِلَیُهِ الطُّفَیُلُ بُنُ عَمُرٍو وَهَاجَرَ مَعَهُ رَجُلٌ مِنُ قَومِهٖ، فَاجُتَوَوُا الُمَدِیُنَةَ، فَمَرِضَ، فَجَزِعَ، فَأَخَذَ مَشَاقِصَ لَهُ، فَقَطَعَ بِهَا بَرَاجِمَهُ، فَشَخَبَتُ یَدَاهُ حَتّٰی مَاتَ. فَرَآهُ الطُّفَیُلُ بُنُ عَمُرٍو فِیُ مَنَامِهٖ، فَرَآهُ وَهَیُئَتُهُ حَسَنَةٌ وَرَآهُ مُغَطِّیًا یَدَیُهِ، فَقَالَ لَهُ: مَا صَنَعَ بِکَ رَبُّکَ؟ فَقَالَ: غَفَرَ لِیُ بِهِجُرَتِیُ إِلٰی نَبِیِّهٖ صَلَی اللّٰهُ عَلَیُهِ وسَلَّمَ، فَقَالَ: مَا لِیُ أَرَاکَ مُغَطِّیًا یَدَیُکَ؟ قَالَ: قِیُلَ لِیُ: لَنُ نُصُلِحَ مِنُکَ مَا أَفُسَدُتَ. فَقَصَّهَا الطُّفَیُلُ عَلٰی رَسُوُلِ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَیُهِ وسَلَّمَ. فَقَالَ رَسُوُلُ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَیُهِ وسَلَّمَ: اَللّٰهُمَّ وَلِیَدَیُهِ فَاغُفِرُ" (ص:۷۴ سطر:۹ تا ۱۳)

قوله: "أَتَی النَّبِیَّ صَلَی اللّٰهُ عَلَیُهِ وسَلَّمَ" (ص:۷۴ سطر:۱۰)

یہ ہجرت سے پہلے مکہ مکرمہ کا واقعہ ہے۔

قوله: "هَلُ لَکَ فِی حِصُنٍ حَصِیُنٍ؟" (ص:۷۴ سطر:۱۰)

أی هل لک رغبة فی حصن حصین؟ حِصن بمعنیٰ قلعہ اور حَصین محفوظ، یعنی کیا محفوظ قلعہ کی طرف آپ کو رغبت ہے؟

قوله: "مَنَعَةٍ" (ص:۷۴ سطر:۱۰) "مانع" کی جمع ہے، حفاظت کرنے والی جماعت۔

قوله: "فَاجُتَوَوُا الُمَدِیُنَةَ" (ص:۷۴ سطر:۱۱)

دوسرے واؤ پر ضمہ ہے، جمع کا صیغہ ہے، (نوویؒ)[1] ترجمہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے مدینہ کی فضا کو ناموافق پایا، آب و ہوا کو ناموافق پانے کے لئے "اجتواء" کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔

قوله: "مَشَاقِصَ" (ص:۷۴ سطر:۱۱)

یہ مِشقَص کی جمع ہے بمعنیٰ قینچی، چونکہ قینچی کے ایک سے زیادہ پھلکے ہوتے ہیں، اس لئے جمع کا صیغہ استعمال کیا جاتا ہے۔

---

(۱) شرح النوویؒ ج:۱ ص:۷۴۔

قوله: "بَرَاجِمَهُ" (ص:۷۴ سطر:۱۱)

البُرْجُمَةُ واحدة البراجم، یعنی انگلیوں کے پوروں کے جوڑ۔[۱]

قوله: "اَللّٰهُمَّ وَلِيَدَيْهِ فَاغْفِرْ" (ص:۷۴ سطر:۱۳)

واؤ عاطفہ ہے، مطلب یہ ہے کہ اے اللہ! آپ نے اس کے باقی جسم کی مغفرت تو فرمادی ہے اور اب اس کے ہاتھ کی بھی مغفرت فرمادیجئے۔ اِس حدیث سے معلوم ہوا کہ خودکشی کرنے والا مخلّد فی النّار نہیں ہوتا۔ اس میں رَدّ ہے معتزلہ اور خوارج پر جو مرتکبِ کبیرہ کو مخلد فی النار کہتے ہیں، اور یہ واقعہ مرجئہ پر بھی حجت ہے جو کہتے ہیں کہ معاصی مؤمن کے لئے مضر نہیں کیونکہ اس شخص کے ہاتھوں پر عذاب ہونے کی صراحت ہے (نوویؒ)۔[۲]

سوال:- خواب تو شرعی حجت نہیں، پھر اس کو کیسے معتبر قرار دیا گیا؟

جواب:- ویسے تو خواب حجتِ شرعیہ نہیں، لیکن یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر کی وجہ سے حجت بن گیا۔

باب الريح التي تكون في قرب القيامة .... الخ

۳۰۸- "حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدَةَ الضَّبِّيُّ قَالَ: نَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ وَأَبُو عَلْقَمَةَ الفَرْوِي... (الٰى قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللّٰهَ يَبْعَثُ رِيحًا مِنَ الْيَمَنِ، أَلْيَنَ مِنَ الْحَرِيْرِ، فَلاَ تَدَعُ أَحَدًا فِيْ قَلْبِهِ، قَالَ أَبُوْ عَلْقَمَةَ: مِثْقَالُ حَبَّةٍ. وَقَالَ عَبْدُ الْعَزِيزِ: مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ إِيْمَانٍ إِلَّا قَبَضَتْهُ."[۳] (ص:۷۵ سطر:۱، ۲)

قوله: "إِلَّا قَبَضَتْهُ" (ص:۷۵ سطر:۲)

یہ اللہ رَبّ العزت کا اہلِ ایمان پر خصوصی انعام ہوگا کہ اس ریشم جیسی نرم لطیف ہوا کے ذریعہ ان کی رُوحیں قبض فرمالیں گے تاکہ یہ قیامت کی ہولناکیوں سے بچ جائیں۔ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے موقوفاً مروی ہے کہ اِس واقعہ اور قیامت کے درمیان

---

(۱) فتح الملهم ج:۲ ص:۱۶۷ (من الأستاذ حفظهم الله) وشرح النوويؒ۔ ج:۱ ص:۷۴۔

(۲) وشرح النوويؒ علىٰ صحيح مسلم ج:۱ ص:۷۴۔

(۳) آگے باب ذهاب الإيمان في آخر الزمان میں ایک حدیث تقریباً اسی مضمون کی آئے گی، وہاں اس حدیث سے متعلق بھی کچھ مزید عرض کیا گیا ہے۔ رفیع

سو سال کا فاصلہ ہوگا۔ (ضمیمہ "التصریح بما تواتر فی نزول المسیح")۔[1]

باب الحث علی المبادرة بالأعمال قبل تظاهر الفتن

۳۰۹– "حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ ... (الٰی قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ؛ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ: بَادِرُوْا بِالْأَعْمَالِ فِتَنًا كَقِطَعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ، يُصْبِحُ الرَّجُلُ مُؤْمِنًا وَيُمْسِيْ كَافِرًا، أَوْ يُمْسِيْ مُؤْمِنًا وَيُصْبِحُ كَافِرًا ،يَبِيْعُ دِيْنَهُ بِعَرَضٍ مِنَ الدُّنْيَا." (ص:۷۵ سطر:۲ تا ۴)

قوله: "كَقِطَعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ" (ص:۷۵ سطر:۳،۴)

جس طرح سخت اندھیری رات میں اچھی اور بُری، نافع اور مضر چیز کے درمیان فرق کرنا مشکل ہوجاتا ہے، اسی طرح ان فتنوں میں بھی پتہ لگانا دُشوار ہوگا کہ حق کس طرف ہے اور باطل کس طرف؟ اور فتنوں کے زمانہ میں اَوّل تو بہت سے اعمال کا موقع ہی نہیں ملتا اور اگر مل بھی جائے تو بعض اعمال کے بارے میں تردد ہوتا ہے کہ صحیح کر رہا ہوں یا غلط؟

قوله: "أَوْ يُمْسِيْ مُؤْمِنًا ...الخ" (ص:۷۵ سطر:۴)

هٰذا شَكٌّ مِن الراوی، (فتح الملهم)۔

قوله: "يَبِيْعُ دِيْنَهُ بِعَرَضٍ مِنَ الدُّنْيَا" (ص:۷۵ سطر:۴)

دین فروشی کی دوصورتیں ہوسکتی ہیں:-

۱- مال وغیرہ لے کر اپنے دین کو چھوڑ دے اور باطل مذہب کو قبول کرلے۔ اس صورت میں تو وہ کافر ہوجائے گا۔

۲- ایمان کو باقی رکھ کر اعمالِ دین کو فروخت کردے، مثلاً رشوت لے کر کوئی ناجائز کام کرے، اِس صورت میں کافر تو نہ ہوگا مگر حرام کا مرتکب اور سخت گنہگار ہوگا۔

باب مخافة المؤمن أن يُّحبَطَ عملُه .... الخ

۳۱۰– " حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الٰی قوله) ... عَنْ أَنَسِ بْنِ

(۱) ص:۲۹۶، وأنظر أيضًا: كتاب الفتن لنعيم بن حماد ج:۲ ص:۶۶۰، رقم الحديث: ۱۶۵۸.

مَالِکٍ؛ أَنَّهُ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ هٰذِهِ الآيَةُ: يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تَرْفَعُوْا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ إِلٰى آخِرِ الآيَةِ. جَلَسَ ثَابِتُ بْنُ قَيْسٍ فِيْ بَيْتِهِ وَقَالَ: أَنَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ. وَاحْتَبَسَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ. فَسَأَلَ النَّبِيُّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ سَعْدَ بْنَ مُعَاذٍ فَقَالَ: يَا أَبَا عَمْرٍو! مَا شَأْنُ ثَابِتٍ أَشْتَكٰى؟ قَالَ سَعْدٌ: إِنَّهُ لَجَارِي، وَمَا عَلِمْتُ لَهُ بِشَكْوَى. قَالَ: فَأَتَاهُ سَعْدٌ فَذَكَرَ لَهُ قَوْلَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ. فَقَالَ ثَابِتٌ: أُنْزِلَتْ هٰذِهِ الآيَةُ وَلَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنِّي مِنْ أَرْفَعِكُمْ صَوْتًا عَلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ. فَأَنَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ. فَذَكَرَ ذٰلِكَ سَعْدٌ لِلنَّبِيِّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ. فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: بَلْ هُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ." (ص:۷۵ سطر:۴ تا ۸)

قولہ:"وَقَالَ: أَنَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ" (ص:۷۵ سطر:۵)

اس کے دو مطلب ہوسکتے ہیں:-

۱- سابقہ رفعِ صوت کی وجہ سے اہلِ نار میں سے ہوگیا ہوں، کیونکہ میرے اعمال حبط (کالعدم) ہوگئے۔

۲- اگر میں آئندہ بلند آواز سے بولا تو میرے اعمال حبط ہوجائیں گے، اور میں اہلِ نار میں سے ہوجاؤں گا۔

قولہ:"أَشْتَكٰى؟" (ص:۷۵ سطر:۶)

اصل میں أَاِشْتَكٰى تھا، بابِ افتعال کا ہمزۂ وصل وجوباً ساقط ہوگیا اور ہمزۂ استفہام باقی رہا، مطلب یہ ہے کہ "کیا وہ بیمار ہوگیا ہے؟"

معلوم ہوا کہ حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہ کرامؓ کا تفقد فرماتے تھے، یہ محبت و شفقت کا تقاضا بھی ہے اور انتظام کا بھی، اِس سے طلبہ کی حاضری جو درس میں لی جاتی ہے، اِس کی اصل بھی معلوم ہوئی۔

قولہ:"بَلْ هُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ" (ص:۷۵ سطر:۸)

دیکھیں! خشیت کی وجہ سے کتنی بڑی دولت ملی کہ دُنیا ہی میں جنت کی بشارت مل گئی، اِس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مؤاخذہ اُمورِ اختیاریہ پر ہوتا ہے، غیر اِختیاریہ پر نہیں۔

باب هل يؤاخذ بأعمالِ الجاهلية؟

٣١٤– "حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الٰى قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ قَالَ: قَالَ أُنَاسٌ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ : يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ! أَنُؤَاخَذُ بِمَا عَمِلْنَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ ؟ قَالَ: أَمَّا مَنْ أَحْسَنَ مِنْكُمْ فِي الإِسْلَامِ فَلا يُؤَاخَذُ بِهَا، وَمَنْ أَسَاءَ أُخِذَ بِعَمَلِهِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَالإِسْلَامِ." (ص:۷۵ سطر:۱۲،۱۳)

قوله: "وَمَنْ أَسَاءَ أُخِذَ بِعَمَلِهِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَالإِسْلَامَ" (ص:۷۵ سطر:۱۳)

سوال:- اِس کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر قبولِ اسلام کے بعد اعمال اچھے نہ ہوئے تو زمانہ قبل از اسلام کے گناہوں کی سزا بھی ملے گی، حالانکہ دوسری روایت میں ہے (جو اگلے صفحے پر آرہی ہے) "ان الاسلام یھدم ما کان قبلہٗ" تو بظاہر اِن دونوں میں تعارض ہے۔

جواب:- حدیثِ مذکور میں "احسان" سے اخلاص اور "اساءۃ" سے نفاق مراد ہے، یعنی اگر دِل سے اسلام لایا تھا تو پچھلے اعمال کا مؤاخذہ نہ ہوگا، اور اگر دِل میں ایمان نہیں، منافقانہ طور پر ایمان ظاہر کیا تھا تو دونوں زمانوں کے اعمال کا مؤاخذہ ہوگا، فلا تعارض۔[1] اس تعارض کے دُوسرے جوابات بھی فتح الملهم میں نقل کئے گئے ہیں، لیکن شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا رُجحان اسی جواب کی طرف معلوم ہوتا ہے جو یہاں نقل کیا گیا،[2] بندۂ ناچیز کو بھی یہی جواب سب سے زیادہ راجح اور اَسلم نظر آتا ہے، واللہ اعلم۔

باب كون الإسلام يهدم ما كان قبلهٗ .... الخ

٣١٧– "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى الْعَنَزِيّ... (الٰى قوله) ... عَنِ ابْنِ شُمَاسَةَ الْمَهْرِيِّ ،قَالَ: حَضَرْنَا عَمْرَو بْنَ الْعَاصِ وَهُوَ فِيْ سِيَاقَةِ الْمَوْتِ. يَبْكِيْ طَوِيْلًا وَحَوَّلَ وَجْهَهُ إِلَى الْجِدَارِ. فَجَعَلَ ابْنُهُ يَقُوْلُ: يَا أَبَتَاهُ ! أَمَا بَشَّرَكَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ بِكَذَا؟ أَمَا بَشَّرَكَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ

---

(۱) اس مسئلے کی مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: فتح الباری، کتاب استتابة المرتدين، باب اثم من أشرک باللّٰہ وعقوبتهٗ فی الدنیا والأخرة، تحت الحدیث رقم: ۶۹۲۱۔

(۲) فتح الملهم ج:۲ ص:۱۷۶۔

بِكَذَا؟ قَالَ: فَأَقْبَلَ بِوَجْهِهِ. فَقَالَ: إِنَّ أَفْضَلَ مَا نُعِدُّ شَهَادَةُ أَنْ لاَ إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللّٰهِ، إِنِّيْ قَدْ كُنْتُ عَلٰى أَطْبَاقٍ ثَلاَثٍ، لَقَدْ رَأَيْتُنِيْ وَمَا أَحَدٌ أَشَدَّ بُغْضًا لِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنِّيْ، وَلاَ أَحَبَّ إِلَيَّ أَنْ أَكُوْنَ قَدِ اسْتَمْكَنْتُ مِنْهُ فَقَتَلْتُهُ مِنْهُ، فَلَوْ مُتُّ عَلٰى تِلْكَ الْحَالِ لَكُنْتُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ، فَلَمَّا جَعَلَ اللّٰهُ الإِسْلاَمَ فِيْ قَلْبِيْ أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ: ابْسُطْ يَمِيْنَكَ فَلْأُبَايِعْكَ. فَبَسَطَ يَمِيْنَهُ. قَالَ: فَقَبَضْتُ يَدِيْ. قَالَ: مَا لَكَ يَا عَمْرُو؟ قَالَ: قُلْتُ: أَرَدْتُ أَنْ أَشْتَرِطَ. قَالَ: تَشْتَرِطُ بِمَاذَا؟ قُلْتُ: أَنْ يُغْفَرَ لِيْ. قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الإِسْلاَمَ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ؟ وَأَنَّ الْهِجْرَةَ تَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهَا؟ وَأَنَّ الْحَجَّ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَه؟ وَمَا كَانَ أَحَدٌ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلاَ أَجَلَّ فِيْ عَيْنِيْ مِنْهُ، وَمَا كُنْتُ أُطِيْقُ أَنْ أَمْلَأَ عَيْنَيَّ مِنْهُ إِجْلاَلاً لَهُ، وَلَوْ سُئِلْتُ أَنْ أَصِفَهُ مَا أَطَقْتُ، لِأَنِّيْ لَمْ أَكُنْ أَمْلَأُ عَيْنَيَّ مِنْهُ، وَلَوْ مُتُّ عَلٰى تِلْكَ الْحَالِ لَرَجَوْتُ أَنْ أَكُوْنَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ، ثُمَّ وَلِيْنَا أَشْيَاءَ مَا أَدْرِيْ مَا حَالِيْ فِيْهَا. فَإِذَا أَنَا مُتُّ، فَلاَ تَصْحَبْنِيْ نَائِحَةٌ وَلاَ نَارٌ، فَإِذَا دَفَنْتُمُوْنِيْ فَسُنُّوا عَلَيَّ التُّرَابَ سَنًّا. ثُمَّ أَقِيْمُوْا حَوْلَ قَبْرِيْ قَدْرَ مَا تُنْحَرُ جَزُوْرٌ، وَيُقْسَمُ لَحْمُهَا، حَتّٰى أَسْتَأْنِسَ بِكُمْ. وَأَنْظُرَ مَاذَا أُرَاجِعُ بِهِ رُسُلَ رَبِّيْ." (ص:٦٧ سطر:١ تا ٩)

قوله: "وَهُوَ فِيْ سِيَاقَةِ الْمَوْتِ" (ص:٦٧ سطر:٢)

بکسر السین، أی حالِ حضور الموت۔[1]

قوله: "يَبْكِيْ طَوِيْلاً" (ص:٦٧ سطر:٢) أی يبكی زمانًا طويلًا.

قوله: "يَا أَبَتَاهُ!" (ص:٦٧ سطر:٢)

اصل میں یآ أبتِ تھا، آخر میں الف ندبہ کا اور "ہ" برائے وقف کا اضافہ کیا ہے۔

اس روایت میں حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کم از کم دو بشارتوں کا ذکر ہے، ہوسکتا ہے کہ صاحبزادے نے اور بشارتیں بھی بیان کی ہوں، بعد کے راوی نے ان کو ذکر نہ کیا ہو۔

---

(۱) فتح الملهم ج:۲ ص:۱۷۸۔

فائدہ:- حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کا شمار جلیل القدر صحابہ کرامؓ میں ہے، انتہائی ذہین، بہادر، صائب الرائے اور انتظامی صلاحیتوں کے مالک اور صاحبِ فصاحت وبلاغت خطیب تھے، مصر کی فتح کا اعزاز بھی ان کو حاصل ہے، حضرت فاروقِ اعظم، حضرت عثمان اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہم کے دورِ خلافت میں مصر کے عامل (گورنر) رہے۔ لیکن بہت سے لوگوں نے ان کو طعن وتشنیع کا نشانہ بنایا ہے، جس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ مشاجراتِ صحابہ کے زمانے میں انہوں نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا ساتھ دیا تھا، روافض نے اپنی کتب کے اندر ان پر بہت کیچڑ اُچھالا ہے۔[1] لیکن صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے فضائل و مناقب قرآنِ حکیم کی نصوص اور احادیثِ متواترہ سے ثابت ہیں، لہٰذا ان کی عظمت وعقیدت اور ان کے عدول ہونے کا نظریہ ہمارے عقیدہ کا جزو ہے، اور یہ ضابطہ ہے کہ عقائد کے اندر نصوصِ قرآنیہ اور احادیثِ متواترہ ہی کا اعتبار ہوتا ہے، خبرِ واحد پر کسی عقیدے کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی، تو جب عقائد کے مسئلہ میں خبرِ واحد کا حکم یہ ہے تو تاریخی روایات جن کی بناء پر ان کو طعن وتشنیع کا نشانہ بنایا گیا، حالانکہ اُن میں احادیث کی طرح اسناد کی کڑی شرائط کا وجود نہیں، اُن پر عقائد کی بنیاد کیسے رکھی جاسکتی ہے؟

قولہ: "**أَطْبَاقٍ ثَلَاثٍ**" (ص:۷۶ سطر:۴) یعنی میری زندگی تین اَدوار یا تین احوال پر مشتمل تھی۔

قولہ: "**فَقَتَلْتُهُ مِنْهُ**" (ص:۷۶ سطر:۴)

بعض نسخوں میں "مِنہ" کا لفظ نہیں ہے، ہمارے نسخے میں "مِنہ" کو "أَحَبَّ" کا متعلق بنایا جائے گا، "مِن" تفضیلیہ کی وجہ سے۔ اور اس سے پہلے جو لفظ "مِنْهُ" آیا ہے وہ "قَد اسْتَمْكَنْتُ" کے صلہ میں ہے۔

قولہ: "**أَنَّ الإِسْلَامَ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ**" (ص:۷۶ سطر:۶)

قبولِ اسلام کی وجہ سے تمام چھوٹے بڑے گناہوں کے معاف ہونے میں تو کوئی شک نہیں، لیکن سارے حقوق العباد معاف نہیں ہوتے، لہٰذا اگر کسی شخص نے اسلام قبول کرنے سے

(۱) حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کے حالات کے تفصیلی مطالعہ کے لئے ملاحظہ فرمائیں: سِیَر أعلام النُّبلاء ج:۲ ص:۵۴ وما بعدہٗ وطبقات ابن سعد ج:۴ ص:۲۵۴ اور ج:۷ ص:۴۹۳ وتاریخ الطبری ج:۴ ص:۵۵۸ وما بعدہٗ وشذرات الذہب ج:۱ ص:۵۳۔

قبل کسی سے قرضہ وغیرہ لیا یا اسی طرح کے دیگر مالی حقوق اس کے ذمہ تھے تو مسلمان ہونے کے بعد ان کی ادائیگی ضروری ہوگی۔ ''مـــا'' سے مراد معاصی اور آثام ہیں، نہ کہ تمام حقوق العباد[1]۔ کیونکہ حقوق العباد میں کچھ تفصیل ہے، جو فتح الملهم میں دیکھی جاسکتی ہے۔

شارحین کے قول کے مطابق ہجرت اور حج سے صرف صغائر کی معافی کا وعدہ ہے، لیکن ان اعمال کی تأثیر یہ ہے کہ عموماً ان کی وجہ سے کبائر سے توبہ کی توفیق بھی ہوجاتی ہے، جس سے کبائر بھی معاف ہوجاتے ہیں، اس لئے ''یهدم ما کان قبله'' کو علی الاطلاق ذکر فرمایا۔

سوال:- ابنِ ماجہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حج سے مظالم بھی معاف ہوجاتے ہیں،[2] حالانکہ ظلم تو گناہِ کبیرہ ہے۔ اور حقوق العباد سے متعلق ہے۔

جواب نمبرا- اس کی سند ضعیف ہے، قابلِ استدلال نہیں۔[3]

جواب نمبر۲- اس روایت میں تأویل کا احتمال ہے کہ اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حجۃ الوداع میں شریک تھے یا وہ مغفرت کی بشارت توبہ کے

---

(۱) ملاحظہ فرمایئے: فتح الملهم ج:۲ ص:۱۸۰، البتہ صحابہ کرامؓ کے قبل از اسلام حقوق العباد کے بارے میں علامہ ظفر احمد عثمانیؒ لکھتے ہیں: صحابہؓ میں سے قبل از اسلام جس نے مسلمانوں کے ساتھ تعدی کی تھی، چونکہ وہ اہلِ حرب تھے اور حربی، استیلاء علی مال المسلم سے اس کا مالک ہوجاتا ہے اور قتلِ مسلم سے اس پر قصاص واجب نہیں ہوتا، نہ ایذاءِ مسلم سے قانوناً اس پر کوئی جرم عائد ہوتا ہے، اس لئے وہ حقوق العباد سے بری تھے، صرف حقوق اللہ یعنی ایذاءِ اولیاء اللہ و ایذاءِ رسول اللہ کے مجرم تھے، وہ اسلام سے عفو ہوگیا۔ (امداد الأحکام ج:۱ ص:۲۰۵) رفیع

(۲) سنن ابن ماجة، کتاب الحج، باب الدعاء بعرفة، رقم الحدیث: ۳۰۱۳. وأیضًا فی سنن أبی داوٗد، کتاب الأدب، باب فی الرجل یقول للرجل: أضحک الله سنّک.

(۳) اس روایت میں سند کا آخری حصہ اس طرح ہے: ''عبدالله بن کنانة بن عباس بن مرداس السلمی أنّ أباه أخبرهٗ عن أبیه'' اس سند کے بارے میں علامہ منذریؒ لکھتے ہیں: ''قال البخاری: ''کنانة: روی عن أبیه، لم یصحّ'' وقال ابن حبّان: ''کنانة بن العباس بن مرداس السلمی یروی عن أبیه وروی عنه ابنه، منکر الحدیث جدًّا'' فلا أدری التخلیط فی حدیثه، منه أو من ابنه؟ ومن أیّهما کان: فهو ساقط الاحتجاج بما روی، لعظم ما أتی من المناکیر عن المشاهیر.'' (سنن مختصر أبی داوٗد للحافظ المنذری ج:۸ ص:۹۶، رقم الحدیث:۵۰۷۱) البتہ علامہ سندھیؒ نے حاشیة سنن ابن ماجة میں اِس حدیث کے تحت بہت عمدہ کلام فرمایا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ روایت کسی درجے میں قابلِ استدلال ہوسکتی ہے۔ (لیکن اگر یہ حدیث قابلِ استدلال ہو تب بھی اس میں تأویل ہوگی جیسا کہ ہمارے اگلے جواب میں اور اس کے حاشیہ میں آرہا ہے۔ رفیع)

ساتھ مشروط تھی، یا ایسے مظالم مراد ہیں جن کا تدارک ممکن نہیں۔[1]

قوله: "مَا أَدْرِيْ مَا حَالِيْ فِيْهَا" (ص:۷۶ سطر:۷)

اس سے معلوم ہوا کہ اگر ان سے کوئی خطا سرزد ہوئی بھی تھی تو وہ اجتہادی تھی، دانستہ نہ تھی۔

قوله: "فَسُنُّوا عَلَيَّ التُّرَابَ" (ص:۷۶ سطر:۷)

سَنَّ بالسین بمعنیٰ آہستہ آہستہ ڈالنا اور شنّ بالشین ایسی زور سے ڈالنا کہ وہ مٹی بکھر جائے۔

حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ قبر پر آہستہ آہستہ مٹی ڈالنے کا حکم فرما رہے ہیں، معلوم ہوا کہ صاحبِ قبر کو زور سے مٹی ڈالنے سے ناگواری یا تکلیف ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ میّت کے جسم کے ساتھ اُس کی رُوح کا تعلق کسی درجے میں باقی رہتا ہے۔

آگے کے جملوں سے بھی یہی بات معلوم ہو رہی ہے۔

قوله: "ثُمَّ أَقِيْمُوْا حَوْلَ قَبْرِيْ ...الخ" (ص:۷۶ سطر:۱۰) أی قارئين للقراٰن فيتنور ببركة القراٰن قبری وما حوله فاستأنس ويسهل الجواب عليَّ، وليس المراد انی اَراكم واسمع كلامكم فاستأنس. (كذا فی الحل المفهم ج:۱ ص:۳۵ خلافًا لِمَا قاله النوویؒ: "أَنَّهٗ حينئذٍ يَسمَعُ مَنْ حولَ القبر". رفيع).

۳۱۸-- "حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمِ بْنِ مَيْمُوْنٍ ... (الیٰ قوله)... عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ؛ أَنَّ نَاسًا مِنْ أَهْلِ الشِّرْكِ قَتَلُوْا فَأَكْثَرُوْا، وَزَنَوْا فَأَكْثَرُوْا، ثُمَّ أَتَوْا مُحَمَّدًا صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ. فَقَالُوْا: إِنَّ الَّذِیْ تَقُوْلُ وَتَدْعُوْ لَحَسَنٌ. وَلَوْ تُخْبِرُنَا أَنَّ لِمَا عَمِلْنَا كَفَّارَةً. فَنَزَلَ "وَالَّذِيْنَ لَا يَدْعُوْنَ مَعَ اللّٰهِ اِلٰـهًا اٰخَرَ وَلَا يَقْتُلُوْنَ النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُوْنَ ج وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ يَلْقَ اَثَامًا" وَنَزَلَ "يٰعِبَادِیَ الَّذِيْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ ط" الاٰية." (ص:۷۶ سطر:۹ تا ۱۱)

---

(۱) قال العلامة العثمانیؒ فی فتح الملهم (ج:۲ ص:۱۸۱): وعلٰی تقديرِ صحتهٖ يمكن حمل المظالم علٰی ما لا يمكن تدارُكه أو يقيد بالتوبة أو بالتخصيص بمن كان معهٗ عليه الصلوٰة والسلام من أمته فی حجتهٖ، وانظر أيضًا فی المرقاة ج:۵ ص:۴۹۵، كتاب المناسک، باب الوقوف بعرفة، الفصل الثالث، تحت الحديث رقم: ۲۶۰۳.

قولہ: ''فَنَزَلَ وَالَّذِيْنَ لَا يَدْعُوْنَ مَعَ اللّٰهِ اِلٰـهًا اٰخَرَ'' (ص:۷٦ سطر:۱۰)

سوال:- سائلین کا سوال یہ تھا کہ آپ ایسا عمل ارشاد فرمائیں جو زمانۂ ماضی کے جرائم ومعاصی کا کفارہ بن سکے تو اس کے جواب میں راوی نے جس آیت کا ذکر کیا، اس سے بظاہر یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا، اس لئے کہ ''وَالَّـذِيْـنَ لَا يَـدْعُـوْنَ مَـعَ اللّٰهِ .... (الٰی قولہٖ تعالٰی) يَلْقَ اَثَـامًا.'' سے معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص شرک، قتل اور زنا کے جرم کا ارتکاب کرے گا اُس کو عذاب ہوگا، اس میں تو کفارۂ معاصی کا ذکر نہیں۔

جواب:- اس آیت سے اگلی آیت ہے: ''اِلَّا مَـنْ تَـابَ وَاٰمَنَ وَعَمِلَ عَمَـلًا صَالِحًا فَـاُولٰٓئِكَ يُبَدِّلُ اللّٰهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ ط وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا''[1] اس میں کفارے یعنی معافی کا ذکر ہے، تو گویا راوی نے جواب کا ابتدائی حصہ ذکر کر کے پورے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

باب بيان حكم عمل الكافر اذا أسلم بعدهٗ

۳۱۹- ''حَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيٰى ... (الٰی قولہ) ...أَنَّ حَكِيْمَ بْنَ حِزَامٍ أَخْبَـرَهُ؛ أَنَّـهُ قَـالَ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ :أَرَأَيْتَ أُمُوْرًا كُنْتُ أَتَحَنَّثُ بِهَـا فِـي الْـجَـاهِـلِيَّةِ، هَلْ لِيْ فِيْهَا مِنْ شَيْءٍ؟ فَقَالَ لَهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: أَسْلَمْتَ عَلٰى مَا أَسْلَفْتَ مِنْ خَيْرٍ . وَالتَّحَنُّثُ التَّعَبُّدُ.'' (ص:۷٦ سطر:۱۱ تا ۱۳)

قولہ: ''أَسْلَمْتَ عَلٰى مَا أَسْلَفْتَ مِنْ خَيْرٍ'' (ص:۷٦ سطر:۱۳)

''علٰی'' کے اندر دو احتمال ہیں:-

۱- علٰی سببیّہ ہو۔[2] ۲- ''مَع'' کے معنیٰ میں ہو۔

پہلی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ: تم نے ان اعمالِ خیر کے سبب ہی سے اسلام قبول کیا جو جاہلیت میں کئے تھے۔ جس سے معلوم ہوا کہ کفار کے اعمالِ خیر بالکل بیکار نہیں جاتے، بلکہ ان سے کسی کو یہ فائدہ بھی حاصل ہوجاتا ہے کہ ایمان کی توفیق ہوجاتی ہے جو دُنیا وآخرت کی کامیابی ہے۔

---

(۱) الفرقان آیت:۷۰۔

(۲) اکمال اکمال المعلم ج:۱ ص:۲۳۲۔

اور اگر "علیٰ" بمعنیٰ "مع" ہو تو اس صورت میں معنیٰ یہ ہوں گے کہ زمانۂ جاہلیت میں کئے ہوئے اعمالِ خیر کا بدلہ اور ثواب آخرت میں بھی تمہیں دیا جائے گا۔

چنانچہ علامہ نوویؒ نے محققین سے نقل کیا ہے کہ قبولِ اسلام کے بعد حالتِ کفر کی حسنات پر بھی ثواب ملتا ہے،(۱) دلیل حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"اذا أسلم الكافر فحسن اسلامهٗ كتب الله تعالٰى لهٗ كل حسنة كان زلفها ومحى عنه كل سيئةٍ كان زلفها، وكان عَملُه بعدُ الحسنة بعشر أمثالها الٰى سبع مائة ضعف، والسيئة بمثلها الّا أن يتجاوز الله تعالٰى."

ذكرهُ الدارقطنى فى غريب حديث مالك، ورواهُ عنه من تسع طرق، وثبت فيها كلها ان الكافر اذا احسن اسلامه يكتب له فى الاسلام كل حسنة عملها فى الشرك (نووى).(۲)

نیز یہی روایت تقریباً انہی الفاظ کے ساتھ سننِ نسائی میں بھی آئی ہے۔(۳)

صحیح مسلم کی ایک حدیثِ مرفوع میں ہے کہ کفار کو ان اعمالِ خیر کے نتیجے میں (اگر ایمان کی دولت نصیب نہ ہو تب بھی) دُنیا کا فائدہ ضرور دیا جاتا ہے، اُس حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

ان الله لا يظلم المؤمن حسنةً يعطٰى عليها فى الدنيا ويثاب عليها فى الآخرة، وأما الكافر فيطعم بحسنات ما عمل بها لله فى الدنيا حتّٰى اذا أفضى الى الآخرة لم تكن لهٗ حسنةٌ يجزىٰ بها."(۴)

---

(۱) شرح النووى ج:۱ ص:۷۷ وفتح الملهم ج:۲ ص:۱۸۶۔ نیز ملاحظہ فرمائیے: شرح البخارى لابن بطّال ج:۳ ص:۴۳۷، ۴۳۸، كتاب الزكٰوة، باب من تصدق فى الشرك ثم أسلم. و ج:۹ ص:۲۰۹، كتاب الأدب، باب من وصل رحمه فى الشرك ثم أسلم.

(۲) ج:۱ ص:۷۷۔

(۳) سنن نسائى، كتاب الايمان وشرائعه، باب حسن اسلام المرء، رقم الحديث: ۴۹۹۸.

(۴) صحيح مسلم، كتاب صفات المنافقين، باب جزاء المؤمن بحسناته فى الدنيا والأخرة وتعجيل حسنات الكافر فى الدنيا، رقم الحديث: ۲۸۰۸۔ ومسند أحمد بن حنبل ج:۱۹ ص:۲۶۶ رقم الحديث. ۱۲۲۳۷، وص:۲۸۵، رقم الحديث: ۱۲۲۶۴، وج:۲۱ ص:۴۱۹، رقم الحديث: ۱۴۰۱۸ من مسند أنس بن مالك.

جیسا کہ آج کل اہلِ یورپ بعض اعمالِ خیر بھی کر رہے ہیں، تو ان کو ان کا فائدہ بھی مل رہا ہے کہ تجارت وصنعت اور ملازمت و مزدوری میں دھوکا بازی اور کام چوری وغیرہ سے عموماً اجتناب کی وجہ سے اِن میدانوں میں وہ ترقی کر رہے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ کفار کے اعمالِ خیر بھی بالکل بے کار نہیں جاتے، بلکہ یا تو ان کے نتیجے میں ان کو اِیمان کی دولت نصیب ہوجاتی ہے، جس کی وجہ سے ان کو حالتِ کفر کے اعمال کا ثواب آخرت میں بھی ملتا ہے، اور دُنیا و آخرت کی کامیابی نصیب ہوتی ہے، اور اگر ایمان نصیب نہ ہو تب بھی دُنیا میں اُن کا فائدہ دے دیا جاتا ہے۔

باب صدق الایمان واخلاصہ

۳۲۳- ''حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الٰی قولہ) ... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ'' الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَلَمْ يَلْبِسُوْا إِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ''شَقَّ ذٰلِكَ عَلٰى أَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ وَقَالُوْا: أَيُّنَا لاَ يَظْلِمُ نَفْسَهُ؟ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: لَيْسَ هُوَ كَمَا تَظُنُّوْنَ. إِنَّمَا هُوَ كَمَا قَالَ لُقْمَانُ لِاِبْنِهٖ: يَا بُنَيَّ لاَ تُشْرِكْ بِاللّٰهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ'' (ص:۷۷ سطر:۱، ۲)

قولہ: ''أَيُّنَا لاَ يَظْلِمُ نَفْسَهُ؟'' (ص:۷۷ سطر:۲)

ظلم کے لغوی معنیٰ ہیں: ''وضع الشیء فی غیر محلّہٖ'' ہر گناہ خواہ کبیرہ ہو یا صغیرہ، ظلم ہے کیونکہ اس میں اعضاء و جوارح کو غیر محل (یعنی وہ عمل جو شرعاً ممنوع ہے) میں استعمال کیا جاتا ہے، اِس عموم کی وجہ سے صحابہ کرامؓ کو یہ آیت مشقت والی محسوس ہوئی تو انہوں نے سوال کیا: ''أَيُّنَا لا يظلم نَفْسَهُ؟'' تو جواب میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بتلایا کہ یہاں ظلم سے ایک خاص ظلم یعنی شرک مراد ہے۔

فائدہ:- مذکورہ واقعہ سے معلوم ہوا کہ صحابہ کرامؓ جن کی مادری زبان عربی تھی اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زیرِ سایہ زندگی گزار رہے تھے، لیکن اس کے باوجود ان کے لئے محض ترجمہ اور مفہومِ ظاہری فہمِ قرآن کے لئے کافی نہ ہوا، تو آج کل ہم لوگ جو خیر القرون سے بھی بہت دُور ہیں اور جن کو عربی زبان کی بھی ویسی مہارت نہیں، محض ترجمہ کی بنیاد پر قرآنِ حکیم کی تشریح کیسے کر سکتے ہیں؟ اِسی لئے علمائے کرام نے فرمایا کہ قرآنِ حکیم کو محض ترجمہ کے

ساتھ شائع نہیں کرنا چاہئے، بلکہ ضروری تفسیر بھی جو معتبر اور مستند ہو اُس کے ساتھ ہونی چاہئے۔

باب بيان تجاوز الله عن حديث النفس .... الخ

۳۲۵-" حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ مِنْهَالٍ الضَّرِيرُ... (الى قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: "لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ط وَإِنْ تُبْدُوْا مَا فِيْٓ اَنْفُسِكُمْ اَوْ تُخْفُوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُ ط فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَّشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَّشَآءُ ط وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ" قَالَ: فَاشْتَدَّ ذٰلِكَ عَلٰى أَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ فَأَتَوْا رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ. ثُمَّ بَرَكُوْا عَلَى الرُّكَبِ. فَقَالُوْا أَىْ رَسُوْلَ اللّٰهِ! كُلِّفْنَا مِنَ الْأَعْمَالِ مَا نُطِيْقُ الصَّلَاةَ، وَالصِّيَامُ، وَالْجِهَادُ، وَالصَّدَقَةُ، وَقَدْ أُنْزِلَتْ عَلَيْكَ هٰذِهِ الْآيَةُ، وَلَا نُطِيْقُهَا. قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: أَتُرِيْدُوْنَ أَنْ تَقُوْلُوْا كَمَا قَالَ أَهْلُ الْكِتَابَيْنِ مِنْ قَبْلِكُمْ: سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا؟ بَلْ قُوْلُوْا: سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيْرُ. قَالُوْا: سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيْرُ. فَلَمَّا اقْتَرَأَهَا الْقَوْمُ ذَلَّتْ بِهَا أَلْسِنَتُهُمْ، فَأَنْزَلَ اللّٰهُ فِيْ إِثْرِهَا: "اٰمَنَ الرَّسُوْلُ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَيْهِ مِنْ رَّبِّهٖ وَالْمُؤْمِنُوْنَ ط كُلٌّ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهٖ وَكُتُبِهٖ وَرُسُلِهٖ قف لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهٖ قف وَقَالُوْا سَمِعْنَا وَاَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَاِلَيْكَ الْمَصِيْرُ" فَلَمَّا فَعَلُوْا ذٰلِكَ نَسَخَهَا اللّٰهُ تَعَالٰى فَأَنْزَلَ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ: "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا ط لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ط رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ اِنْ نَّسِيْنَآ اَوْ اَخْطَأْنَا ج" قَالَ: نَعَمْ "رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا اِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهٗ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِنَا ج" قَالَ: نَعَمْ "رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ ج" قَالَ: نَعَمْ "وَاعْفُ عَنَّا وقفة وَاغْفِرْ لَنَا وقفة وَارْحَمْنَا وقفة اَنْتَ مَوْلٰنَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكٰفِرِيْنَ ○ ع" قَالَ: نَعَمْ." (ص:۷۷ سطر:۴ تا ۸ و ص:۷۸ سطر:۱ تا ۳)

قوله: "وَاِنْ تُبْدُوْا مَا فِيْٓ اَنْفُسِكُمْ" (ص:۷۷ سطر:۵)

"ما" کے اندر عموم ہے، اس میں تمام اختیاری وغیر اختیاری خیالات ھاجس سے لے

کر عزم تک شامل ہوگئے، اِس عموم کی وجہ سے صحابہ کرامؓ پریشان ہوئے کہ غیر اختیاری وَساوِس وخطرات پر تو انسان کا کنٹرول نہیں، تو ان سے کیسے بچا جاسکتا ہے؟

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ تمہیں اللہ ربّ العزت کے کسی حکم پر اعتراض کا کوئی حق نہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ تمام مخلوقات کے مالکِ حقیقی ہیں، انہیں اپنی مملوکات میں ہر طرح کے تصرف کا پورا حق ہے۔

قولہ: "فَقَالُوْا أَیْ رَسُوْلَ اللّٰهِ!" (ص:۷۷ سطر:۷)

"أیْ" بالفتح والسکون، یہ حرفِ نداء بھی ہے اور حرفِ تفسیر بھی[1]۔ یہاں نداء کے طور پر آیا ہے۔

قولہ: "غُفْرَانَکَ" (ص:۷۷ سطر:۸)

یہ مفعول بہٖ ہے فعلِ محذوف کا، أی نطلُب غفرانک.

قولہ: "ذَلَّتْ بِهَا أَلْسِنَتُهُمْ" (ص:۷۸ سطر:۱)

یہ ماقبل کے جملے "اقترأها القوم" سے بدل ہے، یا جملۂ حالیہ بھی ہوسکتا ہے (کما قال السندی) اور لَمَّا کا جواب انزل اللّٰہ عَزَّ وَجَلَّ فِیْ اِثْرِهَا: "اٰمَنَ الرَّسُوْلُ" الخ سے آیا ہے۔ یعنی "فلمّا اقتراها القوم وذلت بالاستسلام بها السنتهم أنزل اللّٰه"۔

قولہ: "فَلَمَّا فَعَلُوْا ذٰلِکَ نَسَخَهَا اللّٰهُ تَعَالٰی فَأَنْزَلَ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ: "لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا ...الخ" (ص:۷۸ سطر:۲)

یہاں "نسخ" سے کیا مراد ہے؟ شرحِ نووی اور فتح الملهم میں اس کے مختلف جوابات نقل کئے گئے ہیں، لیکن حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی توجیہ جس تفصیل ووضاحت کے ساتھ ارشاد فرمائی ہے، وہ بہت اطمینان بخش ہے، حضرت تھانوی اور حضرت والد صاحبؒ نے بھی تفسیر معارف القرآن میں بنیادی طور پر اس کو اختیار کیا ہے۔ اُسے یہاں بعینہٖ نقل کرتا ہوں:

"وتسمیتُه نَسْخًا مبنیَّة علٰی ما اشتهر بین المتقدمین من اطلاقِ النسخ علٰی ما هُوَ کالتَّفسیر للآیة، أو فیه دَفعٌ لما یُتوهمُ من ظاهر الآیة، وذلک لِأنّ النسخ بمعناهُ المصطلح علیه لا یتصور هٰهنا، لکونهٖ اِخبارًا، والِاخبار لا یحتمل النسخ، فان المراد قبل هٰذا التفسیر کان هو المراد بعد التفسیر مِن أنَّهٗ لا مؤاخذة علیه فیما یتوسوس بهٖ صدرهٗ،

(۱) مغنی اللبیب ج:۱ ص:۱۷۔

وذالک لا یَدْخُلُ فی الاخفاء، لأنّ الاخفاء فعلهٗ، فیَصْدُق علٰی ما کان قَصْدًا منه، وبصنع مِنهُ، فأمّا ما هو مجبورٌ فیهِ ولیس بصنیعهٖ، فهو معذور فیه غیر مؤاخذ. (الحل المفهم).[۱]

حاصل اس کا یہ ہے کہ کسی آیت سے اگر ایسے معنی کا وہم پیدا ہوتا ہو جو عنداللہ مراد نہیں، تو اُس وہم کو دُور کردینا متقدمین کی اِصطلاح میں نسخ کہلاتا تھا اور یہاں نسخ کے یہی معنیٰ مراد ہیں۔

۳۳۰-"حَدَّثَنَا أَبُوْ بَکْرِ بْنُ أَبِی شَیْبَةَ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَبِی هُرَیْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ: قَالَ اللّٰهُ عَزَّ وَجَلَّ: إِذَا هَمَّ عَبْدِیْ بِسَیِّئَةٍ فَلاَ تَکْتُبُوْهَا عَلَیْهِ، فَإِنْ عَمِلَهَا فَاکْتُبُوْهَا سَیِّئَةً، وَإِذَا هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ یَعْمَلْهَا فَاکْتُبُوْهَا حَسَنَةً، فَإِنْ عَمِلَهَا فَاکْتُبُوْهَا عَشْرًا." (ص:۷۸ سطر:۱۱،۱۲)

قوله: "إِذَا هَمَّ عَبْدِیْ بِسَیِّئَةٍ" (ص:۷۸ سطر:۱۲)

ھمّ اور عزم دونوں اختیاری ہیں، فرق یہ ہے کہ ھمّ کچے ارادے کو، اور عزم پختہ ارادے کو کہتے ہیں۔ عزم گناہ کا ہو یا نیکی کا، اس پر سزا و جزا کا ترتب ہوگا، اس لئے کہ یہ عملِ قلب ہے، بخلاف ھمّ کے کہ اگر گناہ کا ہے تو معاف اور نیکی کا ہے تو اس پر ایک نیکی ملے گی، هٰذا مِن فضلِ الله عزّ وجلَّ، (کذا فی الحل المفهم)۔[۲]

یوسف علیہ السلام کے بارے میں قرآنِ حکیم میں جو ھمّ کا لفظ استعمال ہوا ہے: "وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا" تو اگرچہ یہ ھمّ عام انسان کے اعتبار سے معاف ہے، لیکن شانِ نبوّت سے کم تر ہونے کی وجہ سے اِشکال ہوتا ہے، اس لئے اس کا ایک جواب یہ ہے کہ "وَهَمَّ بِهَا" پر وقف نہیں ہے بلکہ "لَوْ لَآ أَنْ رَّاٰی بُرْهَانَ رَبِّهٖ" پر جملہ مکمل ہوتا ہے، یعنی اگر یوسف علیہ السلام اپنے رَبّ کے برہان کو نہ دیکھتے تو کچا ارادہ کرلیتے، لیکن چونکہ برہانِ الٰہی کا مشاہدہ کرلیا تھا، اس لئے "ھمّ" سے بھی محفوظ رہے۔[۳]

۳۳۲-"حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ قَالَ: نَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: اَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ قَالَ: هٰذَا مَا حَدَّثَنَا أَبُوْ هُرَیْرَةَ عَنْ مُحَمَّدٍ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ فَذَکَرَ أَحَادِیْثَ مِنْهَا قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ: قَالَ

(۱) ج:۱ ص:۳۵ تا ۳۶۔
(۲) ج:۱ ص:۳۶ تا ص:۳۷ وأنظر أیضًا اکمال المعلم ج:۱ ص:۳۴۱۔
(۳) تفسیر القرطبی ج:۹ ص:۱۶۶۔

اَللّٰہُ عَزَّ وَجَلَّ :إِذَا تَحَدَّثَ عَبْدِیْ بِأَنْ یَعْمَلَ حَسَنَۃً ... (الیٰ قولہ)... وَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَی اللّٰہُ عَلَیْہِ وسَلَّمَ: قَالَتِ الْمَلَائِکَۃُ:رَبِّ ذَاکَ عَبْدُکَ یُرِیْدُ أَنْ یَعْمَلَ سَیِّئَۃً ، وَھُوَ أَبْصَرُ بِہٖ ، فَقَالَ: ارْقُبُوْہُ.فَإِنْ عَمِلَھَا فَاکْتُبُوْھَا لَہٗ بِمِثْلِھَا. وَإِنْ تَرَکَھَا فَاکْتُبُوْھَا لَہٗ حَسَنَۃً، إِنَّمَا تَرَکَھَا مِنْ جَرَّاءِ یَ . ...الحدیث."

(ص:۷۸ سطر:۱۴ تا ۱۷)

قولہ: "مِنْ جَرَّاءِ یَ" (ص:۷۸ سطر:۱۷) أی من أجلی.

باب بیان الوسوسة فی الإیمان .... الخ

۳۳۸-"حَدَّثَنِی زُھَیْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الٰی قولہ) ... عَنْ أَبِی ھُرَیْرَۃَ قَالَ:جَاءَ نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِیِّ صَلَی اللّٰہُ عَلَیْہِ وسَلَّمَ فَسَأَلُوْہُ: إِنَّا نَجِدُ فِیْ أَنْفُسِنَا مَا یَتَعَاظَمُ أَحَدُنَا أَنْ یَتَکَلَّمَ بِہٖ. قَالَ:اَوَ قَدْ وَجَدْتُمُوْہُ . قَالُوْا:نَعَمْ. قَالَ: ذٰلِکَ صَرِیْحُ الْإِیْمَانِ."

(ص:۷۹ سطر:۱،۲)

قولہ: "اَوَ قَدْ وَجَدْتُمُوْہُ" (ص:۷۹ سطر:۱)

وجدتموہ کی ضمیر مفرد کا مرجع "تعاظم" ہے، تقدیرِ عبارت یوں ہوگی: "أأنتم تسئلون ھٰذا وقد وجدتم ذٰلک التعاظم، یعنی کیا تم اس حالت میں سوال کر رہے ہو کہ تم نے واقعی ان وَساوِس کا زبان پر لانا بھی بہت بُرا سمجھا؟

اور اگلے جملے "ذٰلک صریح الایمان" میں بھی "ذٰلک" کا مشارٌ الیہ، تعاظُم ہے۔[1]

۳۴۰-" حَدَّثَنَا یُوْسُفُ بْنُ یَعْقُوْبَ الصَّفَّارُ ... (الیٰ قولہ)... عَنْ عَبْدِ اللّٰہِ قَالَ: سُئِلَ النَّبِیُّ صَلَی اللّٰہُ عَلَیْہِ وسَلَّمَ عَنِ الْوَسْوَسَۃِ، قَالَ: تِلْکَ مَحْضُ الْإِیْمَانِ ."

(ص:۷۹ سطر:۳،۴)

قولہ: "عَنِ الْوَسْوَسَۃِ، قَالَ: تِلْکَ مَحْضُ الْإِیْمَانِ" (ص:۷۹ سطر:۴)

أی الوسوسة علامة محض الایمان. کیونکہ مؤمن کے دِل میں وَساوِس اس لئے آتے ہیں کہ اس کے دِل میں ایمان موجود ہے، اگر ایمان نہ ہوتا تو یہ وَساوِس نہ آتے، کیونکہ شیطان تو ایسے لوگوں کے دِلوں میں وَسوَسے ڈالنے کی کوشش کرتا ہے جو دولتِ ایمان سے مالامال

(۱) فتح الملھم ج:۲ ص:۲۰۸ والحل المفھم ج:۱ ص:۳۷ وشرح النووی ج:۱ ص:۷۹۔

ہوں، اور جو اِس نعمتِ عظمیٰ سے محروم ہیں، ان کے دِلوں میں وَساوِس ڈالنے کی شیطان کو کوئی حاجت نہیں، کیونکہ ان کے دِلوں میں تو وہ وَساوِس کے بجائے کفر وشرک اور معاصی ڈالتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ وَسوَسہ کا وَسوَسہ کی حد تک رہنا یعنی عقیدہ وعمل اُس کے مطابق نہ ہونا ایمان کی ایک علامت ہے۔[1]

۳۴۳- "حَدَّثَنِی زُهَیرُ بْنُ حَرْب ... (الیٰ قوله)... أَنَّ أَبَا هُرَیْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ یَأْتِی الشَّیْطَانُ أَحَدَکُمْ فَیَقُوْلُ: مَنْ خَلَقَ کَذَا وَکَذَا؟ حَتّٰی یَقُوْلَ لَهُ: مَنْ خَلَقَ رَبَّکَ ؟ فَإِذَا بَلَغَ ذٰلِکَ فَلْیَسْتَعِذْ بِاللّٰهِ وَلْیَنْتَهِ ." (ص:۷۹ سطر:۷،۸)

قوله: "وَلْیَنْتَهِ" (ص:۷۹ سطر:۸)

دِھیان ہٹانے کا آسان طریقہ یہ ہے کہ اپنے ذہن کو کسی اور کام میں لگادے، ورنہ کسی طرح اِس قسم کے خیالات سے چھٹکارا حاصل نہ ہوگا۔

فائدہ:- یہ وَسوَسہ کہ کائنات کی تمام چیزوں کو اللہ جل شانہ نے پیدا فرمایا، لیکن اللہ جل شانہ کو کس نے پیدا کیا؟ ایک ایسا وَسوَسہ ہے جو عموماً لوگوں کے دِلوں میں پیدا ہوتا ہے، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ انسان نے جب سے آنکھ کھولی، ہمیشہ سے یہی دیکھتا آرہا ہے کہ ہر چیز کا کوئی نہ کوئی بنانے والا ہے، اگر اُسے کہا جائے کہ فلاں چیز بغیر صانع کے وجود میں آگئی تو اس کا ذہن اِس بات کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتا، اس لئے کہ کبھی اُس نے بغیر صانع کے کسی مصنوع کا وجود نہیں دیکھا، لہٰذا اس کے ذہن میں بار بار یہ سوال آتا ہے کہ اللہ رَبّ العزت کا وجود بغیر صانع کے کیسے ہوگیا؟ یا یہ کہ اُسے کس نے پیدا کیا؟ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اللہ رَبّ العزت کی ذات وصفات کی حقیقت کا ادراک عقلِ انسانی سے ماوراء ہے، اسی لئے کسی شاعر نے کہا ؎

تو دِل میں تو آتا ہے سمجھ میں نہیں آتا
بس جان گیا میں کہ تیری پہچان یہی ہے

تاہم عقلی اور منطقی دلیل کے ذریعہ یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ اللہ رَبّ العزت کا وجود بغیر صانع کے ہے، وہ دلیل یہ ہے کہ اگر ہم بالفرض یہ کہیں کہ اللہ رَبّ العزت کو فلاں چیز نے

(۱) فتح الملهم ج:۲ ص:۲۰۸۔

پیدا کیا تو پھر فوراً یہ سوال پیدا ہوگا کہ اُس چیز کو کس نے پیدا کیا؟ پھر اِسی طرح سوالات کا لامتناہی سلسلہ چل پڑے گا، جس کے نتیجہ میں تسلسل کی خرابی لازم آئے گی، اور تسلسل تمام عقلاء، حکماء اور اہلِ علم کے ہاں باطل ہے، تو تسلسل سے بچنے کے لئے ضروری ہے کہ خلق کے سلسلہ کو کسی ایک ذات پر منتہی قرار دیا جائے اور یہ اللہ جل شانہ کی ذاتِ واجب الوجود ہی ہوسکتی ہے، جو تمام صفاتِ کمالیہ کی اکمل ترین مظہر ہے۔ اندھا، بہرا مادہ نہیں ہوسکتا جو صفاتِ کمالیہ یعنی سمع و بصر اور کلام و حکمت اور قدرت و ارادے سے محروم ہے۔

مادّی فلسفہ کا مختصر تعارف

اس کے بالمقابل مادّی فلسفہ (Materialism) ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اِس کائنات کی ابتداء مادّہ سے ہوئی جو قدیم ہے، وہ ذرّات کی شکل میں فضاء کے اندر بکھرا ہوا تھا، اُس کی حرکت بھی قدیم ہے، اسی حرکت کے ذریعہ وہ مختلف شکلیں اور صورتیں بدلتا رہتا ہے، مثلاً: پانی حرارت سے بھاپ میں تبدیل ہوجاتا ہے اور بھاپ ٹھنڈی ہوکر پانی ہوجاتی ہے، اور پانی ہی سے ہوا بن جاتی ہے، اور ہوا پانی بن جاتی ہیں، تو معلوم ہوا کہ مادّہ ایک ہی ہے، اس کی صورتیں بدلتی رہتی ہیں، اور یہ صورتیں بدلنا مادّے کے ارادے اور اختیار سے نہیں ہوتا کیونکہ مادّہ نہ ارادہ و اختیار رکھتا ہے، نہ سمع و بصر اور عقل رکھتا ہے، اُس کی غیرارادی حرکت کی بدولت محض اتفاقات کے نتیجے میں اُس کی یہ صورتیں خود بخود بدلتی رہتی ہیں، چنانچہ انہی اتفاقات کے نتیجہ میں یہ پوری کائنات پیدا ہوتی چلی گئی، کسی نے اس کو پیدا نہیں کیا۔

یہ نظریہ ایک عرصہ تک دنیا میں رائج رہا، پندرہویں صدی عیسوی میں جب یورپ کے لوگوں نے چرچ اور اس کے خلافِ عقل اور خلافِ عدل عقائد و نظریات کے خلاف تحریک چلائی تو اس میں اِس فلسفہ سے کافی مدد حاصل کی گئی، رفتہ رفتہ اِس فلسفہ نے انسانی ذہنوں کو اِس قدر متأثر کیا کہ اِسی کی بنیاد پر عملی زندگی کے متعلق بہت سے نظریات وجود میں آئے، چنانچہ سرمایہ دارانہ نظام (Capitalism)، اشتراکیت (Socialism)، اشتمالیت (Comunism) اور سیکولرازم وغیرہ جیسے نظریات اِسی باطل فلسفہ کے پھول پھل ہیں۔

ستم بالائے ستم یہ ہے کہ اِس نظریہ کے پرستار زمین، سورج، چاند، سیّاروں، ستاروں، کہکشاؤں اور کائنات کے اندر کروڑوں اربوں مربوط و منظّم نظاموں اور قوانینِ قدرت کو محض حسنِ اتفاق پر محمول کرتے ہیں اور کسی ذات کو ان کا خالق و مدبر اور منتظم تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں،

ان کے نزدیک اِن تمام اشیاء کا صانع ''مادّہ'' ہے جو اندھا، بہرا اور عقل سے کورا ہے، جبکہ اہلِ اسلام اِس سارے نظام کو اللہ ربّ العزت کی منبع الصفات ذات کی صنّاعی سمجھتے اور مانتے ہیں۔

باب وعید من اقتطع حق مسلم بیمین فاجرةٍ بالنّار

۳۵۱-قوله: ''حَدَّثَنَا يَحيَى بنُ أَيُّوبَ... (الیٰ قوله) ... عَنْ أَبِي أُمَامَةَ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيهِ وسَلَّمَ قَالَ: مَنِ اقْتَطَعَ حَقَّ امرِئٍ مُسلِمٍ بِيَمِيْنِه، فَقَدْ أَوْجَبَ اللّٰهُ لَهُ النَّارَ، وَحَرَّمَ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ . فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ: وَإِنْ كَانَ شَيْئًا يَسِيْرًا، يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ؟ قَالَ: وَإِنْ قَضِيْبٌ مِنْ أَرَاكٍ'' (ص:۸۰ سطر:۱ تا ۳)

قوله: ''مَنِ اقْتَطَعَ حَقَّ امرِئٍ مُسلِمٍ بِيَمِيْنِه'' (ص:۸۰ سطر:۲)

یہاں یمین سے مراد بظاہر ''یمینِ منکِر'' ہے، جب مدعی بیّنہ سے اپنا دعویٰ ثابت نہ کر سکے تو منکِر سے یمین لے کر قاضی اس کے حق میں فیصلہ کر دیتا ہے۔ فقہائے کرام کے درمیان یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ قاضی اگر بینۂ کاذبہ پر اعتماد کر کے مدعی کے حق میں فیصلہ کر دے تو ایسی قضاءِ قاضی صرف ظاہراً نافذ ہوتی ہے یا ظاہراً و باطناً؟ عند الجمہور ایسی قضاء کا نفاذ صرف ظاہراً ہوتا ہے باطناً نہیں، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ظاہراً و باطناً دونوں اعتبار سے اس کا نفاذ ہوتا ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے لئے چند شرائط ہیں۔ من جملہ ان کے ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ فیصلہ یمین کاذبہ کی بنیاد پر نہ ہوا ہو، بلکہ بیّنہ کاذبہ کی بنیاد پر ہوا ہو۔ لہٰذا امام صاحبؒ کا مسلک اس حدیثِ باب کے خلاف نہیں۔ اس مسئلہ کی پوری تفصیل دلائل کے ساتھ صحیح مسلم کی جلدِ ثانی میں اپنے مقام پر آئے گی۔

قوله: ''وَإِنْ قَضِيْبٌ مِنْ أَرَاكٍ'' (ص:۸۰ سطر:۳) پیلو کے درخت کی لکڑی، یعنی مسواک۔ ہمارے نسخوں میں قضیبٌ مرفوع ہے، اس کی تقدیرِ عبارت یوں ہوگی: ''وَإِنْ أُخِذَ قَضِيْبٌ'' اور بعض نسخوں میں منصوب ہے، نصب کی صورت میں تقدیرِ عبارت ہوگی: ''وَإِنْ كَانَ الْمَأْخُوذُ قَضِيْبًا''۔

۳۵۳- ''حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ... (الیٰ قوله)... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ، عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيهِ وسَلَّمَ قَالَ: مَنْ حَلَفَ عَلٰى يَمِيْنِ صَبْرٍ يَقْتَطِعُ بِهَا مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، هُوَ فِيهَا فَاجِرٌ، لَقِيَ اللّٰهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ . قَالَ: فَدَخَلَ الْأَشْعَثُ

ابْنُ قَيْسٍ فَقَالَ: مَا يُحَدِّثُكُمْ أَبُو عَبْدِ الرَّحْمٰنِ؟قَالُوْا: كَذَا وَكَذَا. قَالَ: صَدَقَ أَبُوْ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ، فِيَّ نَزَلَتْ، كَانَ بَيْنِيْ وَبَيْنَ رَجُلٍ أَرْضٌ بِالْيَمَنِ ، فَخَاصَمْتُهُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ .فَقَالَ: هَلْ لَكَ بَيِّنَةٌ ؟ فَقُلْتُ: لاَ. قَالَ: فَيَمِيْنُهُ . قُلْتُ: إِذًا يَحْلِفَ. فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ عِنْدَ ذٰلِكَ :مَنْ حَلَفَ عَلٰى يَمِيْنِ صَبْرٍ يَقْتَطِعُ بِهَا مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، هُوَ فِيْهَا فَاجِرٌ لَقِيَ اللّٰهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ . فَنَزَلَتْ: إِنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِ اللّٰهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلاً إِلَى آخِرِ الآيَةِ." (ص:۸۰ سطر:۴ تا ۸)

قوله: "يَمِيْنِ صَبْرٍ" (ص:۸۰ سطر:۵)

"یمین صبر" وہ قسم جس کے ذریعہ مال کو اپنے پاس روک لیا جائے، جیسا کہ ذرا پیچھے بیان ہوا۔

٣٥٤- "حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيْمَ ... (الىٰ قوله)... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ قَالَ: مَنْ حَلَفَ عَلٰى يَمِيْنٍ يَسْتَحِقُّ بِهَا مَالاً هُوَ فِيْهَا فَاجِرٌ لَقِيَ اللّٰهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ. ثُمَّ ذَكَرَ نَحْوَ حَدِيْثِ الأَعْمَشِ .غَيْرَ أَنَّهُ قَالَ: كَانَتْ بَيْنِيْ وَبَيْنَ رَجُلٍ خُصُوْمَةٌ فِيْ بِئْرٍ. فَاخْتَصَمْنَا إِلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ . فَقَالَ: شَاهِدَاكَ ،أَوْ يَمِيْنُهُ ." (ص:۸۰ سطر:۸،۹)

قوله: "فِيْ بِئْرٍ" (ص:۸۰ سطر:۹)

ماقبل کی روایت میں "أرض" تھا اور اس میں "في بير" ہے، ہوسکتا ہے کہ متنازع فیہ زمین میں کنواں بھی ہو، تو کبھی ارض کی طرف نسبت کی اور کبھی بیر کی طرف، لہٰذا تعارض نہ رہا۔

٣٥٦- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ ... (الىٰ قوله)... عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَائِلٍ، عَنْ أَبِيْهِ؛ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ مِنْ حَضْرَمَوْتَ وَرَجُلٌ مِنْ كِنْدَةَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ. فَقَالَ الْحَضْرَمِيُّ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! إِنَّ هٰذَا قَدْ غَلَبَنِيْ عَلٰى أَرْضٍ لِيْ كَانَتْ لأَبِيْ. فَقَالَ الْكِنْدِيُّ: هِيَ أَرْضِيْ فِيْ يَدِيْ أَزْرَعُهَا لَيْسَ لَهُ فِيْهَا حَقٌّ. فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ لِلْحَضْرَمِيِّ: أَلَكَ بَيِّنَةٌ؟ قَالَ: لاَ. قَالَ: فَلَكَ يَمِيْنُهُ . قَالَ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! إِنَّ الرَّجُلَ فَاجِرٌ لاَ يُبَالِيْ عَلٰى مَا حَلَفَ عَلَيْهِ،

وَلَيْسَ يَتَوَرَّعُ مِنْ شَيْءٍ. فَقَالَ: لَيْسَ لَكَ مِنْهُ إِلَّا ذٰلِكَ، فَانْطَلَقَ لِيَحْلِفَ. فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ، لَمَّا أَدْبَرَ: أَمَا لَئِنْ حَلَفَ عَلٰى مَالِهِ لِيَأْكُلَهُ ظُلْمًا، لَيَلْقَيَنَّ اللّٰهَ وَهُوَ عَنْهُ مُعْرِضٌ." (ص:۸۰ سطر:۱۱ تا ۱۵)

قوله: "فَانْطَلَقَ" (ص:۸۰ سطر:۱۴)

أی الٰی منبر النبي علٰی صاحبِهِ الصلوٰة والسلام.

کیونکہ اس زمانہ میں تاکّد و توثّق کے لئے منکر کومنبرِ نبوی کے پاس لاکر حلف لیا جاتا تھا، اور اگر مزید تاکد مقصود ہوتی تو بعد العصر یمین لی جاتی تھی، کیونکہ وہ وقت زیادہ فضیلت کا ہے۔

۳۵۷-"حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ،وَإِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ... (الٰی قوله)... عَنْ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ، فَأَتَاهُ رَجُلَانِ يَخْتَصِمَانِ فِيْ أَرْضٍ. فَقَالَ أَحَدُهُمَا: إِنَّ هٰذَا انْتَزٰى عَلٰى أَرْضِيْ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ. وَهُوَ امْرُؤُ الْقَيْسِ بْنُ عَابِسٍ الْكِنْدِيُّ، وَخَصْمُهُ رَبِيْعَةُ بْنُ عِبْدَانَ. قَالَ: بَيِّنَتُكَ. قَالَ: لَيْسَ لِيْ بَيِّنَةٌ. قَالَ: يَمِيْنُهُ. قَالَ: إِذًا يَذْهَبَ بِهَا. قَالَ: لَيْسَ لَكَ إِلَّا ذَاكَ. قَالَ: فَلَمَّا قَامَ لِيَحْلِفَ، قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: مَنِ اقْتَطَعَ أَرْضًا ظَالِمًا، لَقِيَ اللّٰهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ. قَالَ إِسْحَاقُ فِيْ رِوَايَتِهِ: رَبِيْعَةُ بْنُ عَيْدَانَ." (ص:۸۰ سطر:۱۵ تا ۱۸)

قوله: "بَيِّنَتُكَ" (ص:۸۰ سطر:۱۷) أی بينتک مطلوبةٌ.

قوله: "يَمِيْنُهُ" (ص:۸۰ سطر:۱۷) أی لک يمينهٗ.

باب الدليل علٰى أن من قصد أخذ مال غيره .... الخ

۳۵۹-"حَدَّثَنِي الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْحُلْوَانِيُّ.... (الٰی قوله)... أَنَّ ثَابِتًا مَوْلَى عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ أَخْبَرَهُ، أَنَّهُ لَمَّا كَانَ بَيْنَ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو وَبَيْنَ عَنْبَسَةَ بْنِ أَبِيْ سُفْيَانَ مَا كَانَ تَيَسَّرُوْا لِلْقِتَالِ، فَرَكِبَ خَالِدُ بْنُ الْعَاصِ إِلٰى عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو، فَوَعَظَهُ خَالِدٌ. فَقَالَ عَبْدُ اللّٰهِ بْنُ عَمْرٍو: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ

صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ: مَنْ قُتِلَ دُوْنَ مَالِهٖ فَهُوَ شَهِيْدٌ." (ص:۸۱ سطر:۲ تا ۵)

قوله: "لَمَّا كَانَ بَيْنَ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عَمْرٍو وَبَيْنَ عَنْبَسَةَ بْنِ أَبِيْ سُفْيَانَ مَا كَانَ" (ص:۸۱ سطر:۴)

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص اور عنبسۃ بن ابی سفیان کے درمیان یہ واقعہ اس وقت پیش آیا جب عنبسۃ بن ابی سفیان اپنے بھائی حضرت معاویہ بن ابی سفیان کی طرف سے طائف کے گورنر تھے، طائف میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی بھی زمین تھی، عنبسۃ نے طائف کے چشمہ سے ایک نالہ نکالا جس سے کسی زمین کو سیراب کرنا مقصود تھا، نالے کے راستے میں حضرت ابنِ عمروؓ کی زمین تھی، جب عنبسۃ نے اِس نالے کو حضرت ابنِ عمروؓ کی زمین کھود کر اُس سے گزارنا چاہا تو انہوں نے منع کردیا، وہ زبردستی نکالنا چاہتے تھے اور یہ راضی نہ تھے، نتیجتاً دونوں قتال کے لئے تیار ہوگئے۔

خالد بن العاص جو کہ عبداللہ بن عمرو بن العاص کے چچا تھے، ابنِ عمروؓ کو سمجھانے کے لئے ان کی طرف روانہ ہوئے۔[۱]

باب استحقاق الوالی الغاش لرعیة النّار

۳۶۳- "حَدَّثَنَا يَحْيٰى بْنُ يَحْيٰى... (الٰی قوله) ... دَخَلَ عُبَيْدُ اللّٰهِ بْنُ زِيَادٍ عَلٰى مَعْقِلِ بْنِ يَسَارٍ وَهُوَ وَجِعٌ، فَسَأَلَهُ فَقَالَ: إِنِّيْ مُحَدِّثُكَ حَدِيْثًا لَمْ أَكُنْ حَدَّثْتُكَهُ. إِنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ: لَا يَسْتَرْعِي اللّٰهُ عَبْدًا رَعِيَّةً، يَمُوْتُ حِيْنَ يَمُوْتُ وَهُوَ غَاشٌّ لَهَا، إِلَّا حَرَّمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ. قَالَ: أَلَّا كُنْتَ حَدَّثْتَنِيْ هٰذَا قَبْلَ الْيَوْمِ؟ قَالَ: مَا حَدَّثْتُكَ، أَوْ لَمْ أَكُنْ لِأُحَدِّثَكَ."

(ص:۸۱ سطر:۷ تا ۹)

قوله: "وَهُوَ وَجِعٌ" (ص:۸۱ سطر:۸) أی مریض.

۳۶۴- "حَدَّثَنَا أَبُوْ غَسَّانَ الْمِسْمَعِيُّ ... (الٰی قوله)... عَنْ أَبِي الْمَلِيْحِ؛ أَنَّ عُبَيْدَ اللّٰهِ بْنَ زِيَادٍ عَادَ مَعْقِلَ بْنَ يَسَارٍ فِيْ مَرَضِهٖ. فَقَالَ لَهُ مَعْقِلٌ: إِنِّيْ مُحَدِّثُكَ بِحَدِيْثٍ لَوْلَا أَنِّيْ فِي الْمَوْتِ لَمْ أُحَدِّثْكَ بِهٖ. سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ

(۱) فتح الباری ج:۵ ص:۱۲۳ والاصابة ج:۲ ص:۲۴۰ والمحلّٰی لابن حزم ج:۱۱ ص:۹۹۔

صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وسَلَّمَ یَقُوْلُ: مَا مِنْ أَمِیْرٍ یَلِیْ أَمْرَ الْمُسْلِمِیْنَ، ثُمَّ لا یَجْهَدُ لَهُمْ وَیَنْصَحُ، إِلَّا لَمْ یَدْخُلْ مَعَهُمُ الْجَنَّةَ." (ص:۸۱ سطر:۱۰ تا ۱۲)

قولہ: "لَمْ یَدْخُلْ مَعَهُمُ الْجَنَّةَ" (ص:۸۱ سطر:۱۲)

"مَعَهُمْ" کی قید سے معلوم ہوا کہ سلطانِ غاش دُخولِ اَوّلی کے ساتھ جنت میں نہیں جائے گا، مطلق دُخول کی نفی نہیں ہے، لہٰذا ماقبل کی روایت میں جملہ "حرّم اللہ علیہ الجنّة" کے اندر بھی یہ قید ملحوظ ہوگی، أی حرّم اللہ علیہ الجنّة عند الدخول الاوّلی.

باب رفع الأمانة والإیمان من بعض القلوب .... الخ

۳۶۵- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِیْ شَیْبَةَ ... (الٰی قولہ) ... عَنْ حُذَیْفَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَی اللّٰہُ عَلَیْہِ وسَلَّمَ حَدِیْثَیْنِ، قَدْ رَأَیْتُ أَحَدَهُمَا وَأَنَا أَنْتَظِرُ الآخَرَ، حَدَّثَنَا أَنَّ الأَمَانَةَ نَزَلَتْ فِیْ جَذْرِ قُلُوْبِ الرِّجَالِ، ثُمَّ نَزَلَ الْقُرْآنُ فَعَلِمُوْا مِنَ الْقُرْآنِ وَعَلِمُوْا مِنَ السُّنَّةِ. ثُمَّ حَدَّثَنَا عَنْ رَفْعِ الأَمَانَةِ قَالَ: یَنَامُ الرَّجُلُ النَّوْمَةَ فَتُقْبَضُ الأَمَانَةُ مِنْ قَلْبِهٖ، فَیَظَلُّ أَثَرُهَا مِثْلَ الْوَكْتِ، ثُمَّ یَنَامُ النَّوْمَةَ فَتُقْبَضُ الأَمَانَةُ مِنْ قَلْبِهٖ، فَیَظَلُّ أَثَرُهَا مِثْلَ الْمَجْلِ، كَجَمْرٍ دَحْرَجْتَهُ عَلٰی رِجْلِكَ. فَنَفِطَ فَتَرَاهُ مُنْتَبِرًا وَلَیْسَ فِیْهِ شَیْءٌ، ثُمَّ أَخَذَ حَصًی فَدَحْرَجَهُ عَلٰی رِجْلِهٖ، فَیُصْبِحُ النَّاسُ یَتَبَایَعُوْنَ، لا یَكَادُ أَحَدٌ یُؤَدِّی الأَمَانَةَ حَتّٰی یُقَالَ: إِنَّ فِیْ بَنِیْ فُلانٍ رَجُلاً أَمِیْنًا. حَتّٰی یُقَالَ لِلرَّجُلِ: مَا أَجْلَدَهُ، مَا أَظْرَفَهُ، مَا أَعْقَلَهُ، وَمَا فِیْ قَلْبِهٖ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ إِیْمَانٍ. وَلَقَدْ أَتٰی عَلَیَّ زَمَانٌ وَمَا أُبَالِیْ أَیَّكُمْ بَایَعْتُ، لَئِنْ كَانَ مُسْلِمًا لَیَرُدَّنَّهُ عَلَیَّ دِیْنُهُ وَلَئِنْ كَانَ نَصْرَانِیًّا، أَوْ یَهُوْدِیًّا لَیَرُدَّنَّهُ عَلَیَّ سَاعِیْهِ، وَأَمَّا الْیَوْمَ فَمَا كُنْتُ لأُبَایِعَ مِنْكُمْ إِلَّا فُلانًا وَفُلانًا." (ص:۸۲ سطر:۱ تا ۵)

قولہ: "عَنْ حُذَیْفَةَ" (ص:۸۲ سطر:۱)

مشہور صحابی ہیں، حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے ان کو "مدائن" کا عامل (گورنر) مقرر فرمادیا تھا، مدائن فتحِ عراق سے پہلے کسریٰ کا دارالحکومت تھا۔

قوله: ''رَأَيْتُ أَحَدَهُمَا وَأَنَا أَنْتَظِرُ الآخَرَ'' (ص:۸۲ سطر:۲)

أی رَأیت مصداقَ أحدهما وأنتظر مصداقَ الأخر.

قوله: ''جَذْرِ قُلُوْبِ الرِّجَالِ'' (ص:۸۲ سطر:۲)

بفتح الجيم وكسرها، أى أصلِ قلوبِهم.[۱]

قوله: ''فَتُقْبَضُ الْأَمَانَةُ'' (ص:۸۲ سطر:۲)

سوال:- یہاں سوال ہوتا ہے کہ رفعِ امانت تو غیر اختیاری ہے، اس لئے کہ من جانب اللہ ہوا، تو اسے مقامِ ذِم میں کیوں بیان کیا گیا؟

جواب:- یہ رفعِ امانت گناہوں کے نتیجہ میں ہوا، جیسے مالِ حرام سے طاعت کی توفیق کم یا سلب ہوجاتی ہے، لہٰذا یہ اَمرِ غیر اختیاری نہ رہا، کیونکہ اس کا سبب اختیاری ہے۔

قوله: ''الوَكْت'' (ص:۸۲ سطر:۳) بفتح الواو وسكون الكاف نقطے کی طرح چھوٹا سا نشان۔[۲]

قوله: ''الْمَجْلِ'' (ص:۸۲ سطر:۳) آبلہ، چھالہ۔[۳]

قوله: ''فَنَفِطَ'' پس پھول جاتا ہے۔

قوله: ''مُنْتَبِرًا'' (ص:۸۲ سطر:۳) اُبھرا ہوا، (فتح الملهم)۔[۴]

قوله: ''لَا يَكَادُ أَحَدٌ يُؤَدِّى الْأَمَانَةَ'' (ص:۸۲ سطر:۴)

اس کا لفظی ترجمہ تو یہ ہے کہ: کوئی بھی امانت اداء کرنے کے قریب نہیں ہوگا، یعنی اداء امانت کے قُرب کی نفی ہے، مگر یہ مراد نہیں، بلکہ مراد عدم ادائے امانت کا قرب ہے، یعنی عدم مقاربۃ الفعل مراد نہیں، بلکہ مقاربۃ عدم الفعل مراد ہے، اور مطلب یہ ہے کہ لوگ امانت ادا کریں گے لیکن اتنی کم ادا کریں گے یا اتنے کم لوگ ادا کریں گے کہ وہ ادا نہ کرنے کے قریب ہوگی۔

قوله: ''مَا أَجْلَدَهُ، مَا أَظْرَفَهُ، مَا أَعْقَلَهُ'' (ص:۸۲ سطر:۴)

یہ تینوں تعجب کے صیغے ہیں جو بطورِ تحسین کے استعمال ہوئے ہیں۔ مراد یہ ہے کہ اُس

---

(۱) مختار الصحاح ج:۱ ص:۴۱ ولسان العرب ج:۴ ص:۱۲۳۔

(۲) الغريب لابن سلام ج:۴ ص:۱۱۷۔ وفتح الملهم ج:۲ ص:۲۳۳۔

(۳) حوالۂ بالا۔

(۴) فتح الملهم ج:۲ ص:۲۳۳۔

زمانہ میں حسن و قبح کے معیار بدل جائیں گے، اور ایسے لوگوں کی تعریفیں کی جائیں گی جن میں جلادت یعنی قوّت وشدّت ذہانت ظرافت جیسی صفات اگرچہ ہوں گی مگر امانت کالعدم ہوگی جس کے باعث مذکورہ بالا اچھی صفات کا استعمال غلط ہوگا۔

قوله: "سَاعِيهِ" (ص:۸۲ سطر:۵)

اُس کا حاکم، یعنی میرا حق اس کا حاکم مجھے دلادے گا۔

۳۶۷- "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بنُ عَبدِ اللّٰهِ بنِ نُمَيرٍ قَالَ: نَا اَبُوْخَالِدٍ ... (الیٰ قوله)... عَنْ رِبْعِيٍّ، عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ: كُنَّا عِنْدَ عُمَرَ، فَقَالَ: أَيُّكُمْ سَمِعَ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ يَذْكُرُ الْفِتَنَ؟ فَقَالَ قَوْمٌ: نَحْنُ سَمِعْنَاهُ. فَقَالَ: لَعَلَّكُمْ تَعْنُوْنَ فِتْنَةَ الرَّجُلِ فِيْ أَهْلِهِ وَجَارِهِ؟ قَالُوْا: أَجَلْ. قَالَ: تِلْكَ تُكَفِّرُهَا الصَّلَاةُ وَالصِّيَامُ وَالصَّدَقَةُ، وَلٰكِنْ أَيُّكُمْ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ يَذْكُرُ الْفِتَنَ الَّتِيْ تَمُوْجُ مَوْجَ الْبَحْرِ؟ قَالَ حُذَيْفَةُ: فَأَسْكَتَ الْقَوْمُ. فَقُلْتُ: أَنَا. قَالَ: أَنْتَ؟ لِلّٰهِ أَبُوْكَ.

قَالَ حُذَيْفَةُ: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ يَقُوْلُ: تُعْرَضُ الْفِتَنُ عَلَى الْقُلُوْبِ كَالْحَصِيْرِ عُوْدًا عُوْدًا، فَأَيُّ قَلْبٍ أُشْرِبَهَا نُكِتَ فِيْهِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءُ، وَأَيُّ قَلْبٍ أَنْكَرَهَا نُكِتَ فِيْهِ نُكْتَةٌ بَيْضَاءُ، حَتّٰى تَصِيْرَ عَلٰى قَلْبَيْنِ، عَلٰى أَبْيَضَ مِثْلِ الصَّفَا، فَلَا تَضُرُّهُ فِتْنَةٌ مَا دَامَتِ السَّمٰوَاتُ وَالْأَرْضُ، وَالْآخَرُ أَسْوَدُ مُرْبَادًّا، كَالْكُوْزِ مُجَخِّيًا لَا يَعْرِفُ مَعْرُوْفًا وَلَا يُنْكِرُ مُنْكَرًا، إِلَّا مَا أُشْرِبَ مِنْ هَوَاهُ.

قَالَ: حُذَيْفَةُ: وَحَدَّثْتُهُ، أَنَّ بَيْنَكَ وَبَيْنَهَا بَابًا مُغْلَقًا يُوْشِكُ أَنْ يُكْسَرَ. قَالَ عُمَرُ: أَكَسْرًا؟ لَا أَبَا لَكَ، فَلَوْ أَنَّهُ فُتِحَ لَعَلَّهُ كَانَ يُعَادُ. قُلْتُ: لَا بَلْ يُكْسَرُ. وَحَدَّثْتُهُ، أَنَّ ذٰلِكَ الْبَابَ رَجُلٌ يُقْتَلُ أَوْ يَمُوْتُ. حَدِيْثًا لَيْسَ بِالْأَغَالِيْطِ.

قَالَ أَبُوْخَالِدٍ: فَقُلْتُ لِسَعْدٍ: يَا أَبَا مَالِكٍ! مَا أَسْوَدُ مُرْبَادًّا؟ قَالَ: شِدَّةُ الْبَيَاضِ فِيْ سَوَادٍ. قَالَ: قُلْتُ: فَمَا الْكُوْزُ مُجَخِّيًا؟ قَالَ: مَنْكُوْسًا."

(ص:۸۲ سطر:۶ تا ۱۳)

قوله: "عَنْ رِبْعِيٍّ (بن حِراش)" (ص:۸۲ سطر:۷)

مشہور تابعی ہیں، انہوں نے قسم کھائی تھی کہ جب تک مجھے اپنے جنتی ہونے کا علم نہ ہوگا اُس وقت تک ہنسوں گا نہیں، چنانچہ عمر بھر نہیں ہنسے، پھر جب انتقال ہوا تو ہنسے۔[۱]

قولہ: "فِتْنَةَ الرَّجُلِ فِيْ أَهْلِهِ" (ص:۸۲ سطر:۷)

یعنی ان کی وجہ سے حقوق اللہ صحیح ادا نہ ہوں کہ محبت میں غلوّ سے کام لیا جائے، یا حقوق العباد ٹھیک طور پر ادا نہ ہوں۔

قولہ: "تَمُوْجُ مَوْجَ الْبَحْرِ" (ص:۸۲ سطر:۸)

اِس میں دو وجوہِ تشبیہ ہیں:-

۱- جس طرح سمندر کے کنارے نئی آنے والی موج پہلی موج کے مقابلہ میں اشد ہوتی ہے جس کے سامنے پہلی موج ہلکی معلوم ہونے لگتی ہے، اِسی طرح ہر آنے والا فتنہ پہلے سے بڑا ہوگا کہ لوگ اِس بڑے فتنے کے سامنے پچھلے فتنے کو ہلکا سمجھیں گے۔

۲- جس طرح وسطِ سمندر میں مختلف سمتوں سے موجیں آتی ہیں، اِسی طرح یہ فتنے بھی مختلف اَطراف سے آئیں گے۔

قولہ: "فَأَسْكَتَ الْقَوْمُ" (ص:۸۲ سطر:۸)

اس کے دو معنی اہلِ لغت نے بیان کئے ہیں، ایک "خاموش ہوگئے" یعنی "اَسْـكَـتَ" بمعنی "سَـكَـتَ" بھی آتا ہے، اور دوسرے معنی ہیں گردن جھکالی، یعنی یہ لفظ اَطْـرَقَ کے معنی میں بھی آتا ہے (نووی)۔[۲]

قولہ: "كَالْحَصِيْرِ عُوْدًا عُوْدًا" (ص:۸۲ سطر:۹)

جس طرح چٹائی بُنتے وقت اس میں استعمال کی جانے والی پتیاں پے درپے ایک دوسرے کے ساتھ جڑتی چلی جاتی ہیں، اِسی طرح یہ فتنے بھی پے درپے آتے جائیں گے۔

قولہ: "عَلٰى قَلْبَيْنِ" (ص:۸۲ سطر:۱۰) أی منقسمة علٰی قسمین من القلوب.

قولہ: "مَا دَامَتِ السَّمٰوَاتُ وَالْأَرْضُ" (ص:۸۲ سطر:۱۰) أی الٰی حین موته.[۳]

قولہ: "مُرْبَادًّا" (ص:۸۲ سطر:۱۰)

---

(۱) سِیَر أعلام النُّبلاء ج:۳ ص:۳۶۱۔

(۲) شرح النووی ج:۱ ص:۸۳۔

(۳) الحل المفهم ج:۱ ص:۳۸۔

سیاہ رنگ جو سفیدی مائل ہو، اسے اُردو میں سلیٹی رنگ اور انگریزی میں گرے کہتے ہیں۔

قوله: "كَالْكُوْزِ مُجَخِّيًا" (ص:۸۲ سطر:۱۰)

باب تفعیل سے لازم ہے، اسم فاعل، میم کے بعد جیم پھر خاء، اوندھا، یعنی جیسے اُلٹا لوٹا، جب لوٹے کو اُلٹا جائے تو اس میں جس طرح پانی باقی نہیں رہتا سوائے کچھ تری اور نمی کے جو اُس کے اندر لگی رہ جاتی ہے، اسی طرح قلوب میں بھی امانت کالعدم ہوجائے گی۔

قوله: "لَا أَبَا لَكَ" (ص:۸۲ سطر:۱۱)

لفظی معنیٰ ہیں "تیرا باپ نہیں ہے۔" مراد یہ ہے کہ ہوشیار ہوجاؤ، اس معنیٰ کی لغوی معنیٰ سے مناسبت یہ ہے کہ جب تک باپ زندہ ہے تو آدمی کو فکر نہیں ہوتی، اس لئے کہ مشکل اُمور میں باپ آگے ہوتا ہے اور اولاد کو پیچھے رکھتا ہے، یا کم از کم خصوصی معاونت ضرور کرتا ہے، اور جس کا باپ حیات نہ ہو اُسے مشکلات کا خود مقابلہ کرنا پڑتا ہے، اور ظاہر ہے کہ آدمی مشکلات کا مقابلہ اُسی وقت کرسکتا ہے جب وہ ہوشیار ہو۔

قوله: "أَنَّ ذٰلِكَ الْبَابَ رَجُلٌ يُقْتَلُ أَوْ يَمُوْتُ" (ص:۸۲ سطر:۱۱)

علامہ نووی اور علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہما اللہ نے فرمایا ہے:[۱] "اما الرجل الذی یقتل فقد جاء مبینا فی الصحیح أنّه عمر رضی اللہ عنہ (الٰی قولھما) فانّ عمر رضی اللہ عنہ کان یعلم أنہ ھو الباب کما جاء مبینًا فی الصحیح ان عمر کان یعلم من الباب کما یعلم ان قبل غدٍ اللیلة." وقوله: "یقتلُ أو یموت" ممکن ہے حضرت حذیفہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح شک کے ساتھ سنا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت حذیفہ کو معلوم ہو کہ حضرت عمر قتل ہی کئے جائیں گے، مگر امیر المؤمنین حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے سامنے اس کی صراحت کو پسند نہ کیا ہو اور ادب کی خاطر یہ تعبیر اختیار فرمائی ہو، (کذا فی فتح الملھم)۔[۲]

قوله: "لَيْسَ بِالْأَغَالِيْطِ" (ص:۸۲ سطر:۱۱)

جمعُ أغلوطة، وہ معمہ جس کے ذریعہ دوسرے کو غلط فہمی میں مبتلا کیا جائے،[۳] حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی مراد یہ تھی کہ جو بات میں نے امیر المؤمنین کے سامنے بیان کی وہ ان کے لئے معمہ نہیں تھی بلکہ وہ اس کو پوری طرح سمجھ رہے تھے۔

---

(۱) فتح الملھم ج:۲ ص:۲۴۲ وشرح النووی ج:۱ ص:۸۳۔
(۲) فتح الملھم ج:۲ ص:۲۴۲۔
(۳) غریب الحدیث للخطابی ج:۱ ص:۳۵۴ والفائق ج:۳ ص:۷۳۔

قوله: "شِدَّةُ الْبَيَاضِ فِيْ سَوَادٍ" (ص:۸۲ سطر:۱۱)
یہ نسخہ کی غلطی ہے، صحیح لفظ "شِبْـهُ البيـاض فی الســواد" ہے،[۱] جو کہ مُرباڈٌ کا صحیح ترجمہ ہے۔

۳٦٨-"حَدَّثَنِي ابْنُ أَبِي عُمَرَ ... (الىٰ قوله)... عَنْ رِبعِيٍّ قَالَ: لَمَّا قَدِمَ حُـذَيْـفَةُ مِنْ عِنْدِ عُمَرَ، جَلَسَ فَحَدَّثَنَا فَقَالَ: إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِيْنَ أَمْسِ لَمَّا جَلَسْتُ إِلَيْـهِ سَـأَلَ أَصْـحَـابَـهُ: أَيُّـكُـمْ يَـحْفَظُ قَوْلَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ فِي الْفِتَنِ، وَسَاقَ الْحَدِيْثَ ......الخ" (ص:۸۲ سطر:۱۳ تا ۱۵)

قوله: "إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِيْنَ أَمْسِ" (ص:۸۲ سطر:۱۴)
اَمْـــس سے مراد زمانۂ ماضی ہے، یعنی پچھلے دنوں، کیونکہ امیرالمؤمنین کے ساتھ مجلس مدینہ طیبہ میں ہوئی تھی، اور حضرت حذیفہؓ نے اس مجلس کا یہ حال عراق پہنچ کر وہاں کے لوگوں کو سنایا۔ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی مستقل رہائش عراق ہی میں تھی (فتح الملهم)۔

باب بيان أنّ الإسلام بدأ غريبًا وسيعود غريبًا .... الخ

۳۷۰-"حَـدَّثَـنَـا مُـحَـمَّـدُ بْـنُ عَبَّـادٍ... (الـى قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: بَدَأَ الإِسْلامُ غَرِيْبًا، وَسَيَعُوْدُ كَمَا بَدَأَ غَرِيْبًا، فَطُوْبٰى لِلْغُرَبَاءِ." (ص:۸۴ سطر:۱،۲)

قوله: "غَرِيْبًا" (ص:۸۴ سطر:۲) غریب عربی میں اجنبی کو کہتے ہیں، مطلب یہ ہے کہ قبل از اسلام عرب میں شرک کا دور دورہ تھا، توحیدِ خالص کا عقیدہ اور اسلام کی تعلیمات پوری دنیا کے لئے اجنبی تھیں، اور اسلام کو قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے والے بھی دنیا کو اجنبی لگتے تھے۔ پھر اللہ ربّ العزت نے اسلام کو دُنیا میں پھیلایا تو یہ اجنبیت دُور ہوگئی، آخر زمانے میں پھر ایک وقت ایسا آنے والا ہے کہ لوگ اسلام کی تعلیمات کو اجنبی سمجھنے لگیں گے اور ان تعلیمات پر عمل کرنے والوں کو بھی اجنبی سمجھا جائے گا۔

دورِ حاضر کے حالات پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ اس غرابت و اجنبیت کا آغاز ہو چکا ہے کہ اہلِ حق پر انتہاء پسندی، رجعت پسندی، تنگ نظری اور اس طرح کے دیگر طعنے کسے جاتے ہیں۔

---

(۱) فتح الملهم ج:۲ ص:۲۴۳۔

قوله: "فَطُوبٰی" (ص:۸۴ سطر:۲) طوبیٰ اصل میں طُیبٰی تھا، یا کو واؤ سے وجوباً بدلا، طوبیٰ ہوگیا۔ بروزنِ فُعلٰی، موصوف محذوف ہے، أی حیاۃ طُوبیٰ. قرآنِ کریم میں ہے: "فَطُوبٰی لَهُمْ وَحُسْنَ مَاٰب"،[1] طُوبیٰ کی ایک تفسیر خوشیوں کی زندگی سے اور ایک تفسیر جنت سے کی گئی ہے، وقیل: شَجَرَۃٌ فی الجنۃ.[2]

۳۷۱- "حَدَّثَنِی مُحَمَّدُ بنُ رَافِعٍ ... (الیٰ قوله)... عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِیِّ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ الإِسْلَامَ بَدَأَ غَرِیْبًا وَسَیَعُوْدُ غَرِیْبًا کَمَا بَدَأَ، وَهُوَ یَأْرِزُ بَیْنَ الْمَسْجِدَیْنِ کَمَا تَأْرِزُ الْحَیَّۃُ فِیْ جُحْرِهَا." (ص:۸۴ سطر:۲،۳)

قوله: "وَهُوَ یَأْرِزُ بَیْنَ الْمَسْجِدَیْنِ" (ص:۸۴ سطر:۳)

مسجدین سے مراد مسجدِ حرام اور مسجدِ نبوی ہیں، یَأرِزُ بکسر الراء بمعنیٰ سکڑنا، سمٹنا، سانپ کے ساتھ تشبیہ صرف سکڑنے کے عمل میں ہے اور کسی اعتبار سے نہیں۔

فتح الملهم[3] میں حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ کا یہ ارشاد منقول ہے کہ: یہ کیفیت دجال کے زمانہ میں ہوگی، یعنی اُس زمانے میں حرمینِ شریفین میں اہلِ اسلام فتنۂ دجال اور اس کے رُعب سے محفوظ و مامون ہوں گے، کیونکہ دجال حرمینِ شریفین میں داخل نہیں ہوسکے گا۔

باب ذهاب الإیمان اٰخر الزمان

۳۷۳- "حَدَّثَنَا زُهَیْرُ بْنُ حَرْبٍ (الیٰ قوله) عَنْ اَنَسٍ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تَقُوْمُ السَّاعَۃُ حَتّٰی یُقَالَ فِی الْأَرْضِ اللّٰهُ اللّٰهُ." (ص:۸۴ سطر:۵،۶)

قوله: "لَا تَقُوْمُ السَّاعَۃُ حَتّٰی یُقَالَ فِی الْأَرْضِ اللّٰهُ اللّٰهُ" (ص:۸۴ سطر:۶)

یہاں لفظ "اللّٰهُ اللّٰهُ" دونوں مرتبہ مرفوع پڑھا جائے گا۔ اور مطلب حدیث کا یہ ہے کہ قیامت بدترین لوگوں ہی پر قائم ہوگی، یعنی کفار پر جن میں کوئی اللہ اللہ کہنے والا نہیں ہوگا۔ جیسا کہ پیچھے "باب الریح التی تکون فی قُرب القیامۃ" میں حدیث آچکی ہے کہ: "إن اللّٰه یبعث ریحا من الیمن أَلْیَنَ مِن الحریر، فلا تدع احدًا فی قلبهٖ مثقال حبۃ (وفی روایۃ مثقال ذرّۃٍ من إیمانٍ إلّا قبضَتْهُ"۔

---

(۱) الرعد آیت:۲۹۔

(۲) فتح الملهم ج:۲ ص:۲۴۵۔

(۳) فتح الملهم ج:۲ ص:۲۴۶۔

ان احادیث کے بارے میں یہ اِشکال ہوسکتا ہے کہ بظاہر یہ اُس حدیث کے معارض ہیں جس میں ہے کہ: "لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِن اُمّتی ظاهرین عَلَی الحق إلٰی یومِ القیامة" کیونکہ اس کا حاصل یہ ہے کہ مؤمنین قیامت تک باقی رہیں گے۔

جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں "إلٰی یوم القیامة" سے مراد وہی نرم ولطیف ہوا ہے جو قربِ قیامت میں تمام مؤمنین کی رُوحیں قبض کرلے گی۔ خاص حادثۂ قیامت مراد نہیں۔ قالَهُ النووی۔[1]

باب جواز الإستِسْرَارِ بالإيمان للخائف

۳۷۵-"حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الٰی قوله) ... عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ فَقَالَ: أَحْصُوْا لِيْ كَمْ يَلْفِظُ الْإِسْلَامَ. قَالَ: فَقُلْنَا: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! أَتَخَافُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ مَا بَيْنَ السِّتِّمِائَةِ إِلَى السَّبعِمِائَةِ؟ قَالَ: إِنَّكُمْ لاَ تَدْرُوْنَ، لَعَلَّكُمْ أَنْ تُبْتَلَوْا. قَالَ: فَابْتُلِيْنَا، حَتّٰى جَعَلَ الرَّجُلُ مِنَّا لاَ يُصَلِّي إِلَّا سِرًّا." (ص:۸۴ سطر:۷تا۹)

قوله: "أَحْصُوْا لِيْ كَمْ يَلْفِظُ الإِسْلَامَ" (ص:۸۴ سطر:۸)

تلفّظِ اسلام عام لفظ ہے تو بظاہر منافقین بھی اس میں شامل ہوں گے۔

سوال:- اس روایت میں چھ سو سے سات سو تک کی تعداد کا ذکر ہے، جبکہ بخاری شریف کی روایت میں پندرہ سو کی تعداد مذکور ہے۔[2]

اس کے دو جواب ہوسکتے ہیں:-

۱- یہاں مسلم کی روایت میں صرف مقاتلین کی تعداد مذکور ہے، جبکہ بخاری شریف میں مقاتلین و غیرمقاتلین کی تعداد کا بیان ہے جن میں عورتیں اور بچے بھی شامل ہیں۔

۲- ہوسکتا ہے کہ یہ مردم شماری دو مرتبہ ہوئی ہو، پہلی مرتبہ تعداد چھ اور سات سو کے درمیان اور دوسری مرتبہ پندرہ سو تک پہنچ چکی ہو۔

فائدہ:- دورِ حاضر میں تقریباً تمام ممالک کے اندر مردم شماری کی جاتی ہے، اس کی اصل حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فعل سے معلوم ہوئی۔

---

(۱) هٰذا کله مأخوذ من شرح مسلم للنووی ج:اوّل ص:۷۵-وص:۸۴۔

(۲) صحيح البخاری، کتاب الجهاد، باب کتابة الامام الناس، رقم الحديث: ۳۰۶۰۔

قوله: "لا یُصَلِّی إِلَّا سِرًّا" (ص:۸۴ سطر:۹)

یہ قول حضرت حذیفہ کا ہے، اور بہ ظاہر اشارہ اس طرف ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے آخری دور میں بنوامیہ کے بعض اُمراء احیاناً اپنی تقریر اتنی لمبی کردیتے تھے کہ نماز تأخیر سے پڑھاتے تھے، یا پوری طرح سنت کے مطابق نہ پڑھاتے تھے، تو بعض متقی حضرات نماز گھر میں خفیہ طور پر اصل وقت میں پڑھ لیتے تھے، پھر مسجد میں جاکر جماعت میں بھی (بہ نیت نفل) شریک ہوجاتے تھے تاکہ فتنہ پیدا نہ ہو۔[1]

باب تألف قلب من یخاف علٰی ایمانہٖ لضعفہٖ .... الخ

۳۷۶- " حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِی عُمَرَ ... (الٰی قولہ) ... عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ ،عَنْ أَبِیْهِ قَالَ:قَسَمَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ قَسْمًا،فَقُلْتُ: یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ! أَعْطِ فُلَانًا فَإِنَّهُ مُؤْمِنٌ. فَقَالَ النَّبِیُّ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ:أَوْ مُسْلِمٌ ، أَقُوْلُهَا ثَلاثًا. وَیُرَدِّدُهَا عَلَیَّ ثَلاثًا " أَوْ مُسْلِمٌ"، ثُمَّ قَالَ: إِنِّی لَأُعْطِی الرَّجُلَ وَغَیْرُهُ أَحَبُّ إِلَیَّ مِنْهُ، مَخَافَةَ أَنْ یَّکُبَّهُ اللّٰهُ فِی النَّارِ. " (ص:۸۵ سطر:۱،۲)

قوله: "أَوْ مُسْلِمٌ" (ص:۸۵ سطر:۱)

"أوْ" بسکون الواؤ لا بفتحها. ابن الاعرابی نے اپنی معجم میں اس حدیث کی روایت میں یہ الفاظ نقل کئے ہیں کہ: "لا تقل مؤمنٌ بل مسلم"[2] اس سے معلوم ہوا کہ مراد یہ ہے کہ جس شخص کی باطنی حالت کی تحقیق نہ ہو اُس کے لئے "مؤمن" کے بجائے "مسلم" کا لفظ استعمال کرنا بہتر ہے، کیونکہ ظاہر سے صرف اسلام ہی معلوم ہوسکتا ہے، (کذا فی فتح الملهم)[3]۔

أی لا تقل انّی لأراهُ مؤمنًا بل قل انّی لأراهُ مسلمًا. بندۂ ناچیز کو اس کی ایک وجہ بظاہر یہ معلوم ہوتی ہے کہ اگلی روایت میں حضرت سعدؓ نے قسم بھی کھائی، اِنّ بھی داخل کیا اور لامِ تاکید کو بھی ذکر کیا، مزید یہ کہ أُراهُ کا لفظ استعمال کیا ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ، جو یقین کے معنیٰ میں آتا ہے، تو آپ نے اس تاکیدِ اکید کی تردید فرمائی جس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان کوئی نظر آنے والی چیز نہیں کہ تم اتنے یقین سے دعویٰ کرو کہ فلاں شخص ضرور بالضرور مؤمن ہے اور پھر

---

(۱) فتح الباری ج:۲ ص:۱۷۸ وشرح ابن ماجة للسیوطی ج:۱ ص:۲۹۱ وشرح النووی ج:۱ ص:۸۴، والدیباج ج:۱ ص:۱۶۸۔

(۲) فتح الباری ج:۱ ص:۱۸۰ وفی المعجم الأوسط ج:۵ ص:۲۵۸، رقم الحدیث: ۵۲۵۲.

(۳) فتح الملهم ج:۲ ص:۲۵۲۔

یہ کہ صاحبِ وحی کے سامنے ایسا دعویٰ کرنا اور بھی زیادہ غیر مناسب تھا۔

قوله: "وَغَيْرُهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ" (ص:۸۵ سطر:۲)

یہ بتلانا مقصود ہے کہ میرا کسی کو مال دینا یا محروم کرنا محبت اور عدمِ محبت کی بنیاد پر نہیں بلکہ کبھی تألیفِ قلب کی مصلحت سے بھی کسی کو مال دیتا ہوں۔

قوله: "مَخَافَةَ أَنْ يَكُبَّهُ اللّٰهُ فِي النَّارِ." (ص:۸۵ سطر:۲)

کَبَّ یکُبُّ کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ یہ مجرّد میں متعدی ہے بمعنیٰ اوندھے منہ گرانا اور مزید فیہ کے بابِ افعال میں لازمی ہے بمعنیٰ اوندھے منہ گرنا۔[1]

۳۷۷- "حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الیٰ قوله)... عَامِرُ بْنُ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، عَنْ أَبِيهِ سَعْدٍ؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ أَعْطَى رَهْطًا، وَسَعْدٌ جَالِسٌ فِيهِمْ. قَالَ سَعْدٌ: فَتَرَكَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ مِنْهُمْ مَنْ لَمْ يُعْطِهِ، وَهُوَ أَعْجَبُهُمْ إِلَيَّ. فَقُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! مَا لَكَ عَنْ فُلَانٍ؟ فَوَاللّٰهِ إِنِّي لَأَرَاهُ مُؤْمِنًا. فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: أَوْ مُسْلِمًا، قَالَ: فَسَكَتُّ قَلِيْلًا، ثُمَّ غَلَبَنِي مَا عَلِمْتُ مِنْهُ. فَقُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! مَا لَكَ عَنْ فُلَانٍ، فَوَاللّٰهِ إِنِّي لَأَرَاهُ مُؤْمِنًا. فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: أَوْ مُسْلِمًا. إِنِّي لَأُعْطِي الرَّجُلَ وَغَيْرُهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ، خَشْيَةَ أَنْ يُكَبَّ فِي النَّارِ عَلٰى وَجْهِهِ." (ص:۸۵ سطر:۲ تا ۶)

قوله: "مَا لَكَ عَنْ فُلَانٍ؟" (ص:۸۵ سطر:۵) أي ما لكَ تعرِضُ عن فلان.

قوله: "إِنِّي لَأَرَاهُ" (ص:۸۵ سطر:۵)

اگر بفتح الهمزه ہو تو بمعنیٰ یقین کرنا، اور بضم الهمزه ہو تو معنیٰ گمانِ غالب کرنا، یہاں بفتح الهمزه ہے۔

۳۷۹- "حَدَّثَنَا الْحَسَنُ الْحُلْوَانِيُّ... (الی قوله)... سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ سَعْدٍ يُحَدِّثُ هٰذَا. فَقَالَ فِي حَدِيْثِهِ: فَضَرَبَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ بِيَدِهِ بَيْنَ عُنُقِي وَكَتِفِي. ثُمَّ قَالَ: أَقِتَالًا أَيْ سَعْدُ؟ إِنِّي لَأُعْطِي الرَّجُلَ." (ص:۸۵ سطر:۸،۹)

قوله: "أَقِتَالًا أَيْ سَعْدُ؟" (ص:۸۵ سطر:۹)

أي أتريد قِتالًا منّي يا سعد؟ بتلانا یہ مقصود ہے کہ سفارش میں اتنا اصرار نہیں کرنا چاہئے۔

---

(۱) النهاية لابن الأثير ج:۴ ص:۱۳۸۔

باب زيادة طمانينة القلب بتظاهر الأدلة

۳۸۰- "حَدَّثَنِی حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيٰى ... (الٰى قوله) ... عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ : نَحْنُ أَحَقُّ بِالشَّكِّ مِنْ إِبْرَاهِيمَ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ إِذْ قَالَ:"رَبِّ أَرِنِىْ كَيْفَ تُحْيِى الْمَوْتٰى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلٰى وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِىْ "قَالَ:وَيَرْحَمُ اللّٰهُ لُوْطًا، لَقَدْ كَانَ يَأْوِیْ إِلٰى رُكْنٍ شَدِيْدٍ، وَلَوْ لَبِثْتُ فِى السِّجْنِ طُوْلَ لَبْثِ يُوْسُفَ لَأَجَبْتُ الدَّاعِیَ." (ص:۸۵ سطر:۱۱ تا ۱۲)

قوله: "نَحْنُ أَحَقُّ بِالشَّكِّ مِنْ إِبْرَاهِيْمَ" (ص:۸۵ سطر:۱۰)

یعنی اگر حضرت ابراہیم علیہ السلام شک کرتے تو ہم شک کرنے کے ان سے زیادہ حق دار تھے، جب ہم نے شک نہیں کیا تو پھر ابراہیم علیہ السلام نے بھی یقیناً شک نہیں کیا۔

لیکن اِس توجیہ کے اعتبار سے حضرتِ ابراہیم علیہ السلام کی فضیلت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ظاہر ہوتی ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تواضعاً ایسا فرمایا یا اس وقت تک آپ کو اِس بات کا علم نہیں دیا گیا ہوگا کہ آپ ابراہیم علیہ السلام سے افضل ہیں۔

وهو كقوله فی حديث أنس عند مسلم: "انَّ رجلًا قال للنبی صلى الله عليه وسلم: يا خير البريّة! قال: ذاک ابراهيم."

بلکہ حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانیؒ فتح الملهم میں فرماتے ہیں کہ[1]: اگر چہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا مقصد یہ بتانا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ کی قدرتِ احیاءِ موتیٰ میں بالکل شک نہیں ہوا، مگر ساتھ ہی اس میں ایک لطیف اشارہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی افضلیت کا بھی موجود ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے رَبّ سے ایسا کوئی سوال سرے سے کیا ہی نہیں جو شک یا تردّد کا مُوھِم ہوتا، اگر چہ وہ موہم ہونا صورۃً ہی ہوتا، جبکہ ابراہیم علیہ السلام کے اس سوال میں یہ ایہام صورۃً موجود ہے، جب ہی تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس سوال کی نوبت آئی کہ:"أَوَ لَمْ تُؤْمِن؟" اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کو یہ جواب دینا پڑا کہ:"بَلٰى وَلٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِىْ."

بہرحال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی تشریح اگر منطق کی اصطلاح میں کی جائے تو اسے قیاسِ استثنائی قرار دیا جاسکتا ہے، اور عبارت یوں بنے گی:"لو كان ابراهيم

(۱) فتح الملهم ج:۲ ص:۲۵۹۔

شاکًّا لکُنّا شاکِّیْنَ ولٰکنّا لسنا بشاکِّین فلیس ابراھیم بِشاکٍّ."

اور خود اسی آیت میں صراحت ہے کہ ان کا یہ سوال کہ: "رَبِّ أَرِنِی کَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتٰی" شک کی وجہ سے نہیں بلکہ اطمینانِ قلب کے لئے تھا، لقولہٖ تعالیٰ: "أَوَ لَمْ تُؤْمِنْ؟ قَالَ: بَلٰی وَلٰکِنْ لِّیَطْمَئِنَّ قَلْبِی." اس کی مثال یوں سمجھئے کہ آپ میں سے بہت سے لوگوں نے "موت کے کنویں" کا تماشا دیکھا ہے، اور بہت سوں نے نہیں دیکھا، مگر دیکھنے والوں نے ان کو تواتر سے اُس کی کیفیت بتائی ہے کہ اُس میں آدمی کنویں کی اندرونی دیوار پر کس طرح موٹر سائیکل اور کار چلاتا ہے اور گرتا نہیں ہے، نہ دیکھنے والوں کو چونکہ یہ کیفیت تواتر سے معلوم ہوئی ہے اس لئے ان کو اس کے وقوع میں شک تو نہیں مگر ان کا دل چاہتا ہے کہ وہ اس عجیب وغریب عمل کا خود بھی مشاہدہ کریں، لہٰذا اگر وہ اس کو دیکھنے کی درخواست کریں تو وہ شک کی وجہ سے نہیں بلکہ شوق کی وجہ سے ہے۔

قولہ: "لَقَدْ کَانَ یَأْوِیَ إِلٰی رُکْنٍ شَدِیْدٍ" (ص:۸۵ سطر:۱۰)

"رُکنٌ" کے لغوی معنی ہیں عزّت، حفاظت کرنے والی جماعت، اور قوّت دینے والی چیز۔

اس حدیث کے دو مطلب ہو سکتے ہیں:-

۱- پہلا مطلب یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت لوط علیہ السلام کے صبر اور شدائد کے برداشت کرنے پر اُن پر رحم کا اظہار فرمایا کہ دیگر انبیاء تو اپنی قوم میں مبعوث ہوئے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مشکلات کے وقت قوم کے بعض افراد نے ان کا ساتھ بھی دیا، لیکن لوط علیہ السلام غیر قوم کی طرف مبعوث کئے گئے تھے وہاں اُن کا دفاع اور حفاظت کرنے والی کوئی جماعت اور اپنی قوم موجود نہیں تھی، جس کی وجہ سے ان پر احساسِ تنہائی کا اتنا سخت ابتلاء گزرا کہ بے اختیار کہہ اُٹھے: "لَوْ أَنَّ لِیْ بِکُمْ قُوَّةً أَوْ اٰوِیْ اِلٰی رُکْنٍ شَدِیْدٍ"[1] رکنِ شدیدٍ سے مراد اپنی قوم ہے۔

مگر اظہارِ ترحّم کے ساتھ حدیث میں اس طرف بھی اشارہ ہے کہ قوم کی مدد کی تمنا کرنا حضرت لوط علیہ السلام کے رتبہ سے کم درجے کی بات تھی، اگرچہ غیر اختیاری تھی، اسی لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے رحمت کی دُعاء فرمائی، چنانچہ بعض روایاتِ صحیحہ میں "یغفر اللہ للوط"[2] کے الفاظ ہیں۔

---

(۱) ھود آیت:۸۰۔

(۲) صحیح البخاری، کتاب الأنبیاء، باب وَلُوْطًا اِذْ قَالَ لِقَوْمِهٖ .... الخ، رقم الحدیث: ۳۱۹۵ وصحیح مسلم، کتاب الفضائل، باب من فضائل ابراھیم الخلیل، رقم الحدیث: ۶۱۰۰ وسنن سعید بن منصور ج:۵ ص:۳۵۶، تفسیر سورة ھود الآیة قولهٗ: "قَالَ لَوْ أَنَّ لِیْ بِکُمْ قُوَّةً أَوْ اٰوِیْ اِلٰی رُکْنٍ شَدِیْدٍ" رقم الحدیث: ۱۰۹۷ ومسند أحمد بن حنبل ج:۱۴ ص:۳۱، رقم الحدیث: ۸۲۷۸، من مسند أبی ھریرة.

اس حدیث کا دوسرا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ لوط علیہ السلام اپنی پیغمبرانہ شان کے مطابق قلبی طور پر اللہ رَبّ العزت ہی کی طرف متوجہ تھے اور اپنی قوم اور قبیلے کی مدد کی تمنا دِل سے نہیں کررہے تھے، بلکہ اللہ رَبّ العزت ہی سے پناہ طلب کررہے تھے اور یہ معنی "لقد کان یاوی الخ" کے جملہ سے ظاہر ہیں۔[۱] البتہ مہمانوں کے سامنے اپنا عذر ظاہر کرنے کے لئے ایسا فرمایا کہ میں ان کا تحفظ نہیں کرسکتا اس لئے کہ میرا قبیلہ اور کنبہ یہاں آباد نہیں۔[۲] لہٰذا حضرت لوط علیہ السلام کا یہ فرمانا کہ "لَوْ کَانَ لِیْ بِکُمْ قُوَّةً اَوْ اٰوِیْ اِلٰی رُکْنٍ شَدِیْدٍ" ان کے مقامِ نبوّت کے منافی نہیں۔

قوله: "وَلَوْ لَبِثْتُ فِی السِّجْنِ طُوْلَ لَبْثِ یُوْسُفَ" (ص:۸۵ سطر:۱۰)

علامہ عینیؒ کے قول کے مطابق حضرت یوسف علیہ السلام سات سال، سات ماہ، سات دِن اور سات گھنٹے جیل میں رہے (فتح الملهم)۔[۳]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اِس ارشاد کی بھی دو توجیہات ہوسکتی ہیں:-

۱- آپ نے یوسف علیہ السلام کے صبر و استقامت کی تعریف کی کہ اتنا عرصہ جیل میں رہنے کے باوجود رہائی کے پیغام کو فوراً قبول نہیں کیا بلکہ پہلے اپنے اُوپر لگائی گئی تہمت سے اپنی صفائی کا مسئلہ حل فرمایا پھر جیل سے باہر آئے، اگر ان کی جگہ میں ہوتا تو فوراً باہر آجاتا۔

اِس توجیہ پر اِشکال ہوتا ہے کہ اِس صورت میں تو حضرت یوسف علیہ السلام کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر افضلیت ظاہر ہوتی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یا تو یہ جزوی فضیلت پر محمول ہے یا آپ نے یہ ارشاد اس زمانہ میں فرمایا جب آپ کو اس بات کا علم نہیں دیا گیا تھا کہ آپ تمام انبیائے کرام سے افضل ہیں۔[۴]

۲- دوسری توجیہ کہ جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی فضیلت ظاہر ہوتی ہے، یہ ہے کہ اگر اس جگہ میں ہوتا تو مکمل طور پر رضاء وتسلیم الی اللہ سے کام لیتا کہ غیر اختیاری طور پر جب من جانب اللہ رہائی کا انتظام ہوا تھا تو اپنی براءت کے اظہار کے بجائے اللہ رَبّ العزت

---

(۱) اکمال اکمال المعلم ج:۱ ص:۲۵۹۔

(۲) شرح النووی ج:۱ ص:۸۵۔

(۳) عمدة القاری ج:۱۵ ص:۳۶۹، کتاب الأنبیاء، باب قوله عزّ وجلّ: وَنَبِّئْهُمْ عَنْ ضَیْفِ اِبْرَاهِیْمَ .... الخ وفتح الملهم ج:۲ ص:۲۶۴۔

(۴) فتح الباری ج:۶ ص:۴۱۳ تحت الحدیث رقم: ۳۳۷۲۔

کا انعام سمجھ کر فوراً قبول کرلیتا، اور یہ بات تسلیم وتفویض اور مقامِ رضاء وعبدیت کے زیادہ قریب ہے۔[1] واللہ أعلم بالصواب.

باب وجوب الإیمان برسالة نبینا محمد صلی اللہ علیہ وسلم إلٰی جمیع الناس .... الخ

۳۸۳- "حَدَّثَنَا قُتَیْبَةُ بْنُ سَعِیْدٍ ... (الٰی قوله) ... عَنْ أَبِی هُرَیْرَةَ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ قَالَ: مَا مِنَ الْأَنْبِیَاءِ مِنْ نَبِیٍّ إِلَّا قَدْ أُعْطِیَ مِنَ الآیَاتِ مَا مِثْلُهُ آمَنَ عَلَیْهِ الْبَشَرُ، وَإِنَّمَا کَانَ الَّذِی أُوتِیْتُ وَحْیًا أَوْحَی اللّٰهُ إِلَیَّ فَأَرْجُوْ أَنْ أَکُوْنَ أَکْثَرَهُمْ تَابِعًا یَوْمَ الْقِیَامَةِ ." (ص:۸٦ سطر:۱،۲)

قوله: "أُوتِیْتُ وَحْیًا" (ص:۸٦ سطر:۲)

یعنی جو خاص معجزہ مجھے دیا گیا وہ وحی ہے۔ وحی سے مراد قرآنِ حکیم ہے، اگرچہ وحی انبیاءِ سابقین پر بھی آئی لیکن اس کا مقصد تعلیم تھا، اُس وحی کو معجزہ بنانا مقصود نہ تھا، جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآنِ حکیم کو تعلیم اور معجزہ دونوں مقاصد کے لئے اُتارا گیا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد اِس کلام سے یہ ہے کہ میرا خاص معجزہ قرآنِ حکیم ہے، اس کی وجہ سے میرے متبعین بھی سب سے زیادہ ہوں گے۔ وجہ ظاہر ہے کہ پچھلے انبیاء کے معجزات وقتی واقعات تھے جو بعد میں نہیں دیکھے جاسکے، کیونکہ باقی نہ رہے، جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ دائمی ہے کہ ہر زمانے کے لوگ اسے دیکھ کر اور سمجھ کر اسلام قبول کرسکتے ہیں (کذا فی فتح الملھم)۔

۳۸۵- "حَدَّثَنَا یَحْیَی بْنُ یَحْیٰی ... (الیٰ قوله)... عَنِ الشَّعْبِیِّ قَالَ: رَأَیْتُ رَجُلاً مِنْ أَهْلِ خُرَاسَانَ سَأَلَ الشَّعْبِیَّ فَقَالَ: یَا أَبَا عَمْرٍو! إِنَّ مَنْ قِبَلَنَا مِنْ أَهْلِ خُرَاسَانَ یَقُوْلُوْنَ، فِی الرَّجُلِ إِذَا أَعْتَقَ أَمَتَهُ ثُمَّ تَزَوَّجَهَا، فَهُوَ کَالرَّاکِبِ بَدَنَتَهُ. فَقَالَ الشَّعْبِیُّ: حَدَّثَنِیْ أَبُوْ بُرْدَةَ بْنُ أَبِیْ مُوْسٰی، عَنْ أَبِیْهِ؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ

(۱) عمدة القاری ج:۱۵ ص:۳٦۹۔

صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ قَالَ: ثَلاثَةٌ یُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَیْنِ: رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْکِتَابِ آمَنَ بِنَبِیِّهٖ وَأَدْرَکَ النَّبِیَّ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ فَآمَنَ بِهٖ وَاتَّبَعَهُ وَصَدَّقَهُ، فَلَهُ أَجْرَانِ، وَعَبْدٌ مَمْلُوکٌ أَدَّی حَقَّ اللّٰهِ تَعَالٰی وَحَقَّ سَیِّدِهٖ، فَلَهُ أَجْرَانِ، وَرَجُلٌ کَانَتْ لَهُ أَمَةٌ فَغَذَاهَا فَأَحْسَنَ غِذَائَهَا، ثُمَّ أَدَّبَهَا فَأَحْسَنَ أَدَبَهَا، ثُمَّ أَعْتَقَهَا وَتَزَوَّجَهَا، فَلَهُ أَجْرَانِ. ثُمَّ قَالَ الشَّعْبِیُّ لِلْخُرَاسَانِیِّ: خُذْ هٰذَا الْحَدِیْثَ بِغَیْرِ شَیْءٍ. فَقَدْ کَانَ الرَّجُلُ یَرْحَلُ فِیْمَا دُوْنَ هٰذَا إِلَی الْمَدِیْنَةِ." (ص:۸٦ سطر:۴ تا ۷)

قولہ: "مِنْ أَهْلِ خُرَاسَانَ" (ص:۸٦ سطر:۴)

آج کل خراسان ایران کا ایک صوبہ ہے، لیکن اس زمانہ میں اس میں ایران، اُزبکستان، تاجکستان اور بلوچستان کے کچھ علاقے بھی شامل تھے۔

قولہ: "کَالرَّاکِبِ بَدَنَتَهٗ" (ص:۸٦ سطر:۵)

ان کا مقصد یہ تھا کہ جس طرح حرمِ مکہ میں ذبح کرنے کے لئے بھیجے گئے قربانی کے جانور پر سواری کرنا مکروہ ہے اسی طرح باندی کو آزاد کرکے نکاح کرنا بھی مکروہ ہے، کیونکہ دونوں میں قدرِ مشترک یہ ہے کہ دونوں اللہ کے نام پر ہوچکی ہیں، اب ان کو ذاتی استعمال میں لایا جارہا ہے۔ حضرت شعبیؒ نے فرمایا کہ: تمہارا یہ خیال صحیح نہیں، اور دلیل میں یہ حدیث سنائی۔

قولہ: "یُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَیْنِ" (ص:۸٦ سطر:۵)

سوال:- یہاں پر دو اعمال کی وجہ سے دو اجر کی خوشخبری سنائی، حالانکہ جہاں بھی دو عمل پائے جائیں گے وہاں اجر بھی دو ہی ہوں گے، تو پھر اس حدیث میں بیان کئے گئے اعمال کی کیا خصوصیت ہوئی؟

جواب:- اس کے درج ذیل جوابات ہیں:-

۱- یہاں دراصل ایک شبہ کا ازالہ مقصود ہے، شبہ یہ ہوسکتا تھا کہ شاید اِن کو ایک عمل کا ثواب ملے گا، دوسرے کا نہیں، مثلاً اہلِ کتاب کو صرف شریعتِ محمدی پر ایمان لانے اور عمل کرنے کا اجر تو ملے گا لیکن اپنے سابق مذہب پر اعتقاد وعمل کا کوئی اجر نہ ملے گا، اس لئے کہ وہ منسوخ ہوچکا۔ اسی طرح غلام کو حق اللہ کی ادائیگی پر تو اجر ملے گا لیکن مولیٰ کی اطاعت پر نہ ملے گا، اس لئے کہ یہ اطاعت اس کی مجبوری ہے۔ اسی طرح مولیٰ کو باندی سے حسنِ سلوک اور

عتق کا اجر تو ملے گا لیکن نکاح کرنے کا اسے خصوصی اجر نہ ملے گا، اس لئے کہ نکاح کے مسئلہ میں یہ عام انسانوں کی طرح ہے۔

تو اس شبہ کا ازالہ فرمایا کہ نہیں، ان کو دونوں اعمال کا ثواب ملے گا۔

۲- مراد یہ ہے کہ ان کو ہر عمل کا دُگنا دُگنا اجر ملے گا، اس لئے کہ ان کے لئے ان اعمال کی ادائیگی میں مشقت زیادہ ہے[1]، مثلاً: اہلِ کتاب کے لئے اپنا سابق مذہب چھوڑ کر اسلام قبول کرنا بہت مشکل ہے، کیونکہ پہلے جس نبی کی اتباع کر رہے تھے وہ بھی نبیٔ برحق تھے، انسان کو اپنا مذہب چھوڑنا بہت شاق ہوتا ہے۔ اسی طرح غلام کے لئے حقوق اللہ کی ادائیگی مشکل ہے، کیونکہ اُسے مولیٰ کی خدمت سے فرصت بہت کم ملتی ہے، اسی طرح باندی جس کے حقوق بیوی کی طرح کے پہلے واجب نہ تھے جو بہت زیادہ ہوتے ہیں، اب اُسے آزاد کر کے رفیقۂ حیات بنانا اور اس کے حقوق کو اپنے اُوپر لاگو کرنا بہت مشکل اَمر ہے، تو اِن کو دونوں اعمال میں سے ہر ایک پر دو دو اجر ملیں گے، واللہ أعلم۔

باب نزول عیسیٰ ابن مریم علیه السلام حاكمًا بشريعةِ نبيِّنا .... الخ

۳۸۷- حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ ... (الٰی قوله) ... عَنِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ يَقُوْلُ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: وَالَّذِىْ نَفْسِىْ بِيَدِهِ لَيُوْشِكَنَّ أَنْ يَّنْزِلَ فِيْكُمُ ابْنُ مَرْيَمَ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ حَكَمًا مُقْسِطًا، فَيَكْسِرَ الصَّلِيْبَ، وَيَقْتُلَ الْخِنْزِيْرَ، وَيَضَعَ الْجِزْيَةَ، وَيَفِيْضَ الْمَالُ حَتّٰى لا يَقْبَلَهُ أَحَدٌ." (ص:۸۷ سطر:۱،۲)

قوله: "حَكَمًا مُقْسِطًا" (ص:۸۷ سطر:۲)

أی حال کونه حاکمًا مُقسِطًا. اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام حاکمِ عادل کی حیثیت سے نازل ہوں گے، نئی شریعت لے کر نہیں۔

---

(۱) البخاری بشرحِ الکرمانی ج:۲ ص:۹۰، کتاب العلم، باب تعلیم الرجل أمته وأهله، رقم الحدیث: ۹۷، وعمدة القاری تحت هٰذا الحدیث ج:۲ ص:۱۲۰۔

قولہ: "فَيَكْسِرَ الصَّلِيبَ، وَيَقْتُلَ الْخِنْزِيرَ" (ص:۸۷ سطر:۲)
یعنی وہ صلیب کو توڑیں گے اور خنزیروں کو قتل کریں گے تاکہ مذہبِ نصاریٰ کی تردید عملاً بھی ہو جائے (فتح الملہم)۔[1]

قولہ: "وَيَضَعَ الْجِزْيَةَ" (ص:۸۷ سطر:۲)
یعنی اس زمانہ میں صرف دو عمل ہوں گے، قبولِ اسلام اور عدمِ قبول کی صورت میں قتال۔ جزیہ قبول کر کے ذمی بنانے کا حکم نہ رہے گا۔

اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس سے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے حکم (قبولِ جزیہ) کا منسوخ ہونا لازم آئے گا، حالانکہ آپ کی شریعت ابدی ہے۔

جواب:- اس زمانہ میں شریعتِ محمدی کا بھی یہی حکم ہوگا کہ عدمِ قبولِ اسلام کی صورت میں جزیہ قبول نہ ہو صرف قتال کیا جائے اور اس کا شرعی حکم ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اِسی حدیث سے ثابت ہوا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ شریعتِ محمدیہ میں جزیہ کا حکم اَبدی نہیں بلکہ نزولِ عیسیٰ علیہ السلام تک ہے، اس کے بعد اس حکم کی مدت ختم ہو جائے گی۔

۳۸۸- "حَدَّثَنَاهُ عَبْدُ الْأَعْلَى بْنُ حَمَّادٍ ... (الیٰ قولہ)... وَفِي حَدِيثِهِ، مِنَ الزِّيَادَةِ "وَحَتّٰى تَكُونَ السَّجْدَةُ الْوَاحِدَةُ خَيْرًا مِنَ الدُّنيَا وَمَا فِيهَا". ثُمَّ يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ اقْرَءُوا إِنْ شِئْتُمْ "وَاِنْ مِّنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ اِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهٖ قَبْلَ مَوْتِهٖ" الآية." (ص:۸۷ سطر:۲ تا ۵)

قولہ: "وَحَتّٰى تَكُونَ السَّجْدَةُ الْوَاحِدَةُ خَيْرًا مِنَ الدُّنيَا وَمَا فِيهَا"
(ص:۸۷ سطر:۴)

اگرچہ اب بھی سجدۂ واحدہ دُنیا وما فیہا سے افضل اور بہتر ہے، لیکن فقر و افلاس اور دُنیا کی محبت کی وجہ سے اس کا استحضار اکثر مسلمانوں کے دِلوں میں نہیں رہتا، اُس زمانہ میں جب مال عام ہو جائے گا اور لوگوں کے دِلوں میں مال و زر کی کوئی اہمیت نہ رہے گی، آخرت کی فکر بڑھ جائے گی تو اُس وقت اس حقیقت کا استحضار رہنے لگے گا، اور لوگوں میں عبادت کا شوق

(۱) فتح الملہم ج:۲ ص:۲۸۵۔

وذوق مال ودولت کے مقابلے میں بہت زیادہ ہوجائے گا۔[1]

قوله: "وَاِنْ مِّنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ اِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهٖ قَبْلَ مَوْتِهٖ" (ص:۸۷ سطر:۵)

اِس آیت کی تفسیر میں دو قول ہیں:-

۱- پہلا قول حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابنِ عباسؓ، حضرت حسن بصریؒ اور اکثر علماء سے منقول ہے کہ "بہٖ" کی ضمیرِ مفرد کا مرجع عیسیٰ علیہ السلام ہیں، اور "قبل موتہٖ" میں ضمیر کا مرجع بھی عیسیٰ علیہ السلام ہیں، مطلب یہ ہے کہ اہلِ کتاب کا ہر فرد (نزولِ عیسیٰ علیہ السلام کے بعد) عیسیٰ علیہ السلام کی موت سے پہلے عیسیٰ علیہ السلام پر ضرور ایمان لائے گا، اور ان پر ایمان لانے کا حاصل یہ ہوگا کہ وہ مسلمان ہوجائے گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق خود حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے کی ہے اور اُس وقت بھی کریں گے۔

۲- دوسرا قول محمد بن الحنفیہؒ کا ہے کہ "بہٖ" کی ضمیر کا مرجع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، اور "قبل موتہٖ" کی ضمیر اہلِ کتاب کی طرف لوٹ رہی ہے، تو اب مطلب یہ ہوگا کہ اہلِ کتاب کا ہر فرد اپنی موت سے قبل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ضرور ایمان لائے گا (اگرچہ غرغرہ کے وقت کا ایمان معتبر نہ ہوگا)۔ اس تفسیر کی روشنی میں اِس آیت کا نزولِ عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھ کوئی تعلق نہ رہے گا۔[2]

لیکن حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے پہلی ہی تفسیر کو صحیح قرار دیا ہے۔[3]

۳۸۹- "حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيْدٍ ... (الیٰ قوله) ... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: وَاللّٰهِ لَيَنْزِلَنَّ ابْنُ مَرْيَمَ حَكَمًا عَادِلاً ،فَلَيَكْسِرَنَّ الصَّلِيْبَ، وَلَيَقْتُلَنَّ الْخِنْزِيْرَ، وَلَيَضَعَنَّ الْجِزْيَةَ ،وَلَتُتْرَكَنَّ الْقِلَاصُ، فَلَا يُسْعٰى عَلَيْهَا، وَلَتَذْهَبَنَّ الشَّحْنَاءُ وَالتَّبَاغُضُ وَالتَّحَاسُدُ، وَلَيَدْعُوَنَّ إِلَى الْمَالِ فَلَا يَقْبَلُهُ أَحَدٌ ." (ص:۸۷ سطر:۵ تا ۷)

قوله: "وَلَتُتْرَكَنَّ الْقِلَاصُ" (ص:۸۷ سطر:۶)

---

(۱) المفہم ج:۱ ص:۳۷۱ وفتح الملہم ج:۲ ص:۲۸۷۔

(۲) تفسیر طبری ج:۶ ص:۱۸ وما بعدها، وتفسیر ابن کثیر ج:۱ ص:۵۷۷، والدرُّ المنثور ج:۲ ص:۷۳۳ واکمال اکمال المعلم ج:۱ ص:۲۶۷۔

(۳) فتح الملہم ج:۲ ص:۲۸۹۔

قِلاص بكسر القاف، قَلوص بفتح القاف کی جمع ہے، نوجوان اُونٹنی[۱]، مطلب یہ ہے کہ اس زمانہ میں اُونٹوں کا استعمال باقی نہیں رہے گا حتیٰ کہ نوجوان اُونٹنی جو سب سے زیادہ قیمتی ہوتی ہے اُس کا استعمال بھی متروک ہوجائے گا، اس لئے کہ ان کی ضرورت باقی نہ رہے گی، ضرورت نہ ہونے کے دو اسباب ہوسکتے ہیں:-

۱- اس زمانہ میں نئی ایجاد شدہ سواریاں اس قدر ہوں گی کہ لوگ اُونٹنی کو استعمال نہ کریں گے۔

۲- سواری کے دو اسباب زیادہ نمایاں ہوتے ہیں:-

۱ تجارت کے لئے سفر۔

۲ تبلیغ و جہاد کے لئے سفر۔

اور اِس زمانہ میں اِن دونوں کی ضرورت نہ رہے گی، اس لئے کہ مال و زر عام ہوگا اور پورے عالم میں صرف دینِ اسلام ہی ہوگا، لہٰذا نہ سفرِ تجارت کی ضرورت ہوگی، نہ سفرِ جہاد و تبلیغ کی، واللہ أعلم۔

قوله: "فَلاَ يُسْعٰى عَلَيْهَا" (ص:۸۷ سطر:۶)

اس کے دو مطلب ہوسکتے ہیں:-

۱- ان اُونٹنیوں کا استعمال اور ان کو پالنے کی کوشش متروک ہوجائے گی، کیونکہ ان کی ضرورت نہ رہے گی (جس کی تفصیل اُوپر بیان ہوئی)۔

۲- ان کی زکوٰۃ وصول نہ کی جائے گی، سعی کے معنیٰ زکوٰۃ وصول کرنا بھی آتے ہیں، اسی مناسبت سے زکوٰۃ وصول کرنے والے کو ساعی کہتے ہیں، (علامہ نوویؒ نے یہ توجیہ قاضی عیاضؒ سے نقل کرکے اسے مسترد کیا ہے)[۲] پھر زکوٰۃ وصول نہ کرنے کی دو وجوہ ہوسکتی ہیں:-

۱- لوگ اُونٹنیوں کو پالنا چھوڑ دیں گے، جس کی وجہ سے ان کی تعداد اتنی نہ ہوگی کہ جس پر زکوٰۃ واجب ہو۔

۲- اس زمانہ میں مال و زر کی کثرت کی وجہ سے سرکاری طور پر جبراً زکوٰۃ وصول کرنے کی ضرورت نہ رہے گی۔

---

(۱) مجمع بحار الأنوار ج:۴ ص:۳۱۸۔

(۲) شرح النووی ج:۱ ص:۸۷۔

اور ''قَلوص'' کا خاص طور سے اس لئے ذکر فرمایا کہ یہ عرب میں بہترین اموال میں شمار ہوتی تھیں، جب اس پر زکوٰۃ وصول نہ کی جائے گی تو دوسری عمر کے جانوروں پر بدرجۂ اَولیٰ زکوٰۃ وصول نہ کی جائے گی۔

علاماتِ قیامت

یہاں مسلسل چند احادیث علاماتِ قیامت کے متعلق آئی ہیں، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ علاماتِ قیامت کو ترتیبِ زمانی کے اعتبار سے مختصراً بیان کردیا جائے۔

علاماتِ قیامت کی تین قسمیں ہیں:-

۱- بعیدہ۔ ۲- متوسطہ۔ ۳- قریبہ۔

علاماتِ بعیدہ

علاماتِ بعیدہ وہ ہیں جن کا ظہور کافی پہلے ہوچکا ہے، ان کو علاماتِ بعیدہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان کے اور قیامت کے درمیان زمانی فاصلہ نسبتاً بہت زیادہ ہے۔ ان میں سے چند علامات درج ذیل ہیں:-

۱- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت۔ (۱)

۲- شق القمر کا واقعہ۔ (۲)

۳- رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال۔ (۳)

۴- فتح بیت المقدس۔ (۴)

۵- جنگِ صِفّین۔

۶- فتنۂ تاتار۔

۷- نار الحجاز، وغیرہ۔ (۵)

علاماتِ متوسطہ

قیامت کی علاماتِ متوسطہ وہ ہیں جن میں سے کچھ کا آغاز صدیوں سے ہوچکا ہے اور اَب اِن میں روز افزوں اضافہ ہو رہا ہے، اور ہوتا جائے گا یہاں تک کہ تیسری قسم کی علامات ظاہر ہونے لگیں گی، ان کی فہرست بہت طویل ہے، ان میں سے چند یہ ہیں:

---

(۱) صحیح البخاری، کتاب الرقاق، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعثت أنا والساعة کھاتین، رقم الحدیث: ۶۰۲۴۔ (۲) سورۃ القمر، آیت: ۱، ۲۔

(۳و۴) سنن ابن ماجة، ابواب الفتن، باب أشراط الساعة رقم الحدیث: ۴۰۳۲۔

(۵) صحیح مسلم، کتاب الفتن، باب لا تقوم الساعة حتّی تخرج نار من أرض الحجاز۔

۱- دین پر جمنا اس طرح مشکل ہوجائے گا جس طرح ہاتھ میں انگارہ رکھنا۔
۲- لیڈر، منافق، رذیل اور فاسق لوگ ہوں گے۔ (۱)
۳- پولیس کی کثرت ہوگی۔ (۲)
۴- لڑکے حکومت کرنے لگیں گے۔
۵- تجارت بہت پھیل جائے گی۔ (۳)
۶- ناپ تول میں کمی ہوگی۔
۷- قتل کی کثرت ہوگی۔ (۴)
۸- بیوی کی اطاعت اور والدین کی نافرمانی ہوگی۔ (۵)
۹- سود، جوا، گانے کے آلات اور زنا کی کثرت ہوگی۔ (۶)
۱۰- ناگہانی اور اچانک اموات کی کثرت ہوگی، وغیرہ وغیرہ۔

علاماتِ قریبہ

علاماتِ قریبہ کا آغاز حضرت مہدی علیہ الرضوان کے ظہور سے ہوگا، اور انہی کے زمانے میں خروجِ دجال ہوگا، فتنۂ دجال انسانی تاریخ کا سخت ترین فتنہ ہوگا۔ پھر ایک صبح کے وقت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول ہوگا، اس وقت امام مہدی نماز پڑھانے کے لئے آگے بڑھ چکے ہوں گے، نماز کی اقامت ہوچکی ہوگی، امام مہدی، عیسیٰ علیہ السلام کو نماز پڑھانے کے لئے دعوت دیں گے مگر وہ انکار کردیں گے، لہٰذا اس وقت فجر کی نماز امام مہدی پڑھائیں گے۔

نماز کے بعد عیسیٰ علیہ السلام لشکرِ اسلام کی قیادت فرمائیں گے، اور بعد کی نمازوں میں بھی امامت فرمائیں گے، دجال عیسیٰ علیہ السلام کو دیکھتے ہی گھلنے لگے گا جس طرح پانی میں نمک گھلتا ہے، جنگ ہوگی، دجال بھاگے گا، عیسیٰ علیہ السلام بابِ "لُدّ" پر اُسے قتل کردیں گے، (واضح رہے کہ "لُدّ"، فلسطین کا ایک شہر ہے، اور وہاں اب بھی اسرائیل کا ایئرپورٹ ہے)، دجال کے یہودی ساتھیوں کو مسلمان چن چن کر قتل کریں گے، باقی تمام اہلِ کتاب ایمان لے آئیں گے، پھر لوگ امن وسکون کی زندگی گزار رہے ہوں گے کہ یأجوج مأجوج نکل پڑیں گے،

(۱) جامع الترمذی، ابواب الفتن، باب ما جاء فی النهی عن سب الریاح، رقم الحدیث: ۲۱۸۶۔
(۲) جامع الترمذی، ابواب الفتن، باب ما جاء فی فی علامة حلول المسخ والخسف۔
(۳) سنن النسائی، کتاب البیوع، باب التجارة، رقم الحدیث: ۴۳۸۰۔
(۴) صحیح البخاری، کتاب الفتن، باب ظهور الفتن، رقم الحدیث: ۶۵۳۷۔
(۵ و ۶) جامع الترمذی، ابواب الفتن، باب ما جاء فی فی علامة حلول المسخ والخسف۔

عیسیٰ علیہ السلام مسلمانوں کو کوہِ طور پر لے جائیں گے، یأجوج مأجوج شہروں کو روند ڈالیں گے اور زمین میں تباہی مچائیں گے۔

عیسیٰ علیہ السلام اور ان کے ساتھی محصور ہوجائیں گے اور غذا کی قلّت سے سخت پریشان ہوں گے، عیسیٰ علیہ السلام یأجوج مأجوج کے لئے بددُعا کریں گے تو ان کی گردنوں میں ایک پھوڑا نکل آئے گا جس سے وہ سب کے سب ہلاک ہوجائیں گے۔

پھر زمین ثمرات و برکات سے بھر جائے گی، عیسیٰ علیہ السلام اُمت کے امام ہوں گے، شریعتِ محمدی پر خود بھی عمل کریں گے اور لوگوں کو بھی اس پر چلائیں گے، اُس وقت پوری دُنیا میں دین صرف اسلام ہوگا۔

بالآخر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا وصال ہوجائے گا، پھر ان کے خلیفہ حکومت کریں گے۔

پھر آہستہ آہستہ فسق و فجور پھیلنا شروع ہوگا۔ پھر قیامت کی ایک علامت یہ ظاہر ہوگی کہ ایک روز آفتاب مشرق کی بجائے مغرب سے طلوع ہوگا اُس وقت توبہ کا دروازہ بند ہوجائے گا، جولوگ اُس وقت یا اس کے بعد ایمان لائیں گے ان کا ایمان معتبر نہ ہوگا، اور جو پہلے سے مؤمن تھے، مگر گناہوں سے توبہ نہ کی تھی اب ان کی توبہ قبول نہ ہوگی، اس واقعہ کے ایک روز پہلے یا ایک روز بعد ایک جانور (دابّة الأرض) زمین سے نکلے گا۔

اور آخری علامتِ قیامت یہ ہوگی کہ ایک لطیف ہوا یمن سے آئے گی جو تمام مؤمنین کی رُوح قبض کرلے گی، پھر دنیا میں کوئی ''اللہ، اللہ'' کہنے والا باقی نہ رہے گا (کما مرَّ فی صحیح مسلم فی کتاب الإیمان)، اور بالآخر انہی بدترین لوگوں پر قیامت قائم ہوگی جو ایمان نہیں رکھتے ہوں گے۔

۳۹۳- ''حَدَّثَنَا الْوَلِيْدُ بْنُ شُجَاعٍ ... (الیٰ قوله) ... جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللّٰهِ يَقُوْلُ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِيْ يُقَاتِلُوْنَ عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِيْنَ إِلٰى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، قَالَ: فَيَنْزِلُ عِيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَيَقُوْلُ أَمِيْرُهُمْ: تَعَالَ صَلِّ لَنَا. فَيَقُوْلُ: لَا. إِنَّ بَعْضَكُمْ عَلٰى بَعْضٍ أُمَرَاءُ. تَكْرِمَةَ اللّٰهِ هٰذِهِ الْأُمَّةَ.'' (ص:۸۷ سطر:۱۱ تا ۱۳)

قوله: ''لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِيْ'' (ص:۸۷ سطر:۱۲)

طائفۂ مذکورہ سے کون سی جماعت مراد ہے؟ اس میں متعدد اقوال ہیں، راجح قول وہ

ہے جس کو علامہ نوویؒ نے بیان فرمایا ہے[1] کہ اِس سے ایسا کوئی خاص طبقہ یا ایسی کوئی جماعت مراد نہیں جو ایک تنظیم کے طور پر کام کرتی ہو جیسی آج کل کی جماعتیں اور تنظیمیں ہوتی ہیں، بلکہ دین پر عمل کرنے والے لوگ مراد ہیں خواہ وہ متفرق و منتشر ہوں یا مجتمع۔ یہ دین کے مختلف شعبوں میں کام کرنے والے لوگ ہوسکتے ہیں، مثلاً کچھ علماء، کچھ مبلغین، کچھ مجاہدین، کچھ مصلحین، وغیرہ وغیرہ کہ ان سب کا مجموعہ ایک جماعت ہے، اور ہر زمانہ میں ایسے لوگوں کی تعداد اتنی ہوگی کہ دُشمنانِ اسلام ان کو اور دینِ حق کو مٹانے میں ناکام رہیں گے۔

قولہ: "يُقَاتِلُوْنَ عَلَى الْحَقِّ" (ص:۸۷ سطر:۱۲)

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ قتال علی الحق تو ہر زمانہ میں نہیں رہتا کبھی کبھی کچھ عرصہ کے لئے وقفہ بھی آجاتا ہے۔ تو اس کا جواب ناچیز کی نظر میں یہ ہے کہ یہ درمیان میں احیاناً آنے والا معمولی وقفہ کالمعدوم ہے، جیسے کوئی بڑی جنگ مثلاً ایک ماہ تک جاری رہے، لیکن درمیان میں ایک یا دو دن کا وقفہ ہو تو بھی یہی کہا جاتا ہے کہ جنگ ایک ماہ تک جاری رہی۔

اور ایک قول یہ ہے کہ قتال سے مراد معنیٰ اعم ہیں، یعنی وہ قتال حسّی بھی ہوسکتا ہے جو جنگ کی صورت میں ہوتا ہے، معنوی بھی ہوسکتا ہے جو جنگ کے علاوہ دوسری جدوجہد کی صورت میں ہوتا ہے، اس میں اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے کی جانے والی ہر کوشش داخل ہے، مثلاً تصنیف و تألیف، وعظ و تقریر، اور موجودہ زمانے میں اس مقصد کے لئے سیاسی جدوجہد بھی شامل ہے (من فتح الملہم ج:۲ ص:۲۹۴، بزیادۃ)۔

قولہ: "ظَاهِرِيْنَ" (ص:۸۷ سطر:۱۳)

أی غالبین، یعنی غیر مغلوبین، واللہ أعلم.

قولہ: "إِلٰى يَوْمِ الْقِيَامَةِ" (ص:۸۷ سطر:۱۳)

أی الٰی قرب یوم القیٰمۃ کما لا یخفی. ہوسکتا ہے کہ یہاں "یوم القیامۃ" سے مراد وہ لطیف ہوا ہو جو تمام مؤمنین کی رُوح قبض کرلے گی، جس کا ذکر پیچھے مستقل باب میں آیا ہے (فتح الملہم)۔

باب بیان الزمن الّذی لا یقبل فیه الإیمان

۳۹۶- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الٰی قولہ) ...عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ

(۱) شرح النووی ج:۱ ص:۸۷۔

قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَی اللّٰہُ عَلَیْہِ وسَلَّمَ: ثَلاَثٌ إِذَا خَرَجْنَ، لاَ یَنْفَعُ نَفْسًا إِیْمَانُھَا لَمْ تَکُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ کَسَبَتْ فِيْ إِیْمَانِھَا خَیْرًا: طُلُوْعُ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِھَا، وَالدَّجَّالُ، وَدَابَّةُ الْأَرْضِ۔" (ص:۸۸ سطر:۵ تا ۷)

قولہ: "ثَلاَثٌ" (ص:۸۸ سطر:۶)

أی امارات ثلث. مراد یہ ہے کہ تینوں علامات (یعنی طلوع الشمس من المغرب وخروج الدّجال وخروج دابّة الأرض) کے مجموعہ کے ظہور کے بعد توبہ کا دروازہ بند ہوگا۔

آفتاب کا سجدہ اور طلوع الشمس مِن مَغْرِبِھَا

۳۹۷- "حَدَّثَنَا یَحْیَی بْنُ أَیُّوْبَ ... (الٰی قولہ) ... عَنْ أَبِی ذَرٍّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَی اللّٰہُ عَلَیْہِ وسَلَّمَ قَالَ یَوْمًا: أَتَدْرُوْنَ أَیْنَ تَذْھَبُ ھٰذِہِ الشَّمْسُ؟ قَالُوْا: اللّٰہُ وَرَسُوْلُہُ أَعْلَمُ. قَالَ: إِنَّ ھٰذِہِ تَجْرِيْ حَتّٰی تَنْتَھِيَ إِلٰی مُسْتَقَرِّھَا تَحْتَ الْعَرْشِ، فَتَخِرُّ سَاجِدَةً، وَلاَ تَزَالُ کَذٰلِکَ حَتّٰی یُقَالَ لَھَا: ارْتَفِعِيْ، ارْجِعِيْ مِنْ حَیْثُ جِئْتِ، فَتَرْجِعُ، فَتُصْبِحُ طَالِعَةً مِنْ مَطْلِعِھَا، ثُمَّ تَجْرِيْ حَتّٰی تَنْتَھِيَ إِلٰی مُسْتَقَرِّھَا تَحْتَ الْعَرْشِ، فَتَخِرُّ سَاجِدَةً، وَلاَ تَزَالُ کَذٰلِکَ حَتّٰی یُقَالَ لَھَا: ارْتَفِعِيْ، ارْجِعِيْ مِنْ حَیْثُ جِئْتِ فَتَرْجِعُ، فَتُصْبِحُ طَالِعَةً مِنْ مَطْلِعِھَا. ثُمَّ تَجْرِيْ لاَ یَسْتَنْکِرُ النَّاسُ مِنْھَا شَیْئًا حَتّٰی تَنْتَھِيَ إِلٰی مُسْتَقَرِّھَا ذَاکَ، تَحْتَ الْعَرْشِ. فَیُقَالُ لَھَا: ارْتَفِعِيْ، أَصْبِحِيْ طَالِعَةً مِنْ مَغْرِبِکِ فَتُصْبِحُ طَالِعَةً مِنْ مَغْرِبِھَا، فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَی اللّٰہُ عَلَیْہِ وسَلَّمَ: أَتَدْرُوْنَ مَتٰی ذَاکُمْ؟ ذَاکَ حِیْنَ لاَ یَنْفَعُ نَفْسًا إِیْمَانُھَا لَمْ تَکُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ کَسَبَتْ فِيْ إِیْمَانِھَا خَیْرًا۔"
(ص:۸۸ سطر:۷ تا ۱۱)

قولہ: "قَالَ یَوْمًا: أَتَدْرُوْنَ أَیْنَ تَذْھَبُ ھٰذِہِ الشَّمْسُ؟" (ص:۸۸ سطر:۸)

جدید و قدیم علمِ فلکیات کے نظریات اس حدیث کے ظاہری اور متبادر مفہوم کے خلاف ہیں، جس کی وجہ سے یہاں متعدد اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔[1] مگر ان سے پہلے چند الفاظ کی

(۱) شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ کا رسالہ "سجود الشمس" انہی اعتراضات کے جوابات پر مشتمل ہے، اور چھپ چکا ہے، مگر اُس میں قدیم فلکیات کی رُو سے پڑنے والے اعتراضات کا تو کافی شافی جواب ہے جدید علمِ فلکیات کی رُو سے پڑنے والے اُس اعتراض کا جواب نہیں ہے جو ناچیز اس بحث کے آخر میں ذکر کرے گا۔ رفیع

طرف توجہ دلانا ضروری ہے:-

۱- حدیث شریف میں "أین تذهب هٰذه الشمس" کے الفاظ ہیں نہ کہ "أین تغرب"۔ البتہ اسی باب کی روایت میں صراحت آرہی ہے کہ یہ گفتگو مغرب کے بعد ہوئی تھی جس کے باعث عام طور سے قاری کا ذہن اس طرف چلا جاتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد یہ بتانا تھا کہ یہ آفتاب روزانہ غروب ہوکر کہاں جاتا ہے حالانکہ حدیث میں "أین تذهبُ" ہے نہ کہ "أین تغرب" اس لئے بندۂ ناچیز کا خیال ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ بتلانا تھا کہ سورج کہا جارہا ہے، نہ کہ یہ بتلانا کہ روزانہ غروب ہونے کے بعد کہاں جاتا ہے۔ کیونکہ صحیح مسلم شریف کے تمام طُرُق میں "تَذْهَبُ" کا لفظ ہے، "تَغرُبُ" کا نہیں، اور بخاری شریف کے صرف ایک طریق میں "تغرُب" کا لفظ ہے،[1] اس کے علاوہ بخاری کے بھی کسی طریق میں "تَغْرُب" کا لفظ نہیں، جس کی تفصیل یہ ہے کہ:

صحیح بخاری میں حضرت ابو ذر غفاری رضی اللہ عنہ کی یہ روایت کل پانچ طُرُق سے آئی ہے، ان میں سے دو طریق تو بہت مختصر ہیں، ایک کتاب التفسیر[2] میں اور دوسرا کتاب التوحید[3] میں، اِن میں صرف اتنا مضمون ہے کہ ابو ذر رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے (سورۂ یٰسین کی آیت) "وَالشَّمْسُ تَجْرِیْ لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا" کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا: "مُسْتَقَرُّهَا تَحْتَ الْعَرْشِ" یعنی آفتاب کا مستقرّ (ٹھکانا) عرش کے نیچے ہے۔ اِن دونوں طُرُق میں نہ آفتاب کے جانے یا غروب ہونے کا ذکر ہے نہ سجدے کا، نہ اُس کے مغرب سے طلوع ہونے کا۔

باقی تین طُرُق میں سے دو میں سورج کے سجدے اور مغرب سے طلوع ہونے کا بھی ذکر ہے، ان میں سے ایک حدیث "کتاب[4] بَدْءِ الخلق" میں، اور دوسری حدیث کتاب التوحید[5] میں آئی ہے، اِن دونوں حدیثوں میں بھی "تَذْهَبُ" کا لفظ ہے، "تَغْرُبُ" کا نہیں۔

---

(۱) صحیح البخاری، کتاب التفسیر، باب قوله "وَالشَّمْسُ تَجْرِیْ لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذٰلِکَ تَقْدِیْرُ الْعَزِیْزِ الْعَلِیْمِ" رقم الحدیث: ۴۸۰۲۔

(۲) باب وَالشَّمْسُ تَجْرِیْ لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ... الخ (سورة یٰسین)

(۳) باب قول الله تعالٰی: "تَعْرُجُ الْمَلٰٓئِکَةُ وَالرُّوْحُ اِلَیْهِ".

(۴) باب صفة الشمس والقمر (بحُسبان).

(۵) باب قوله: "وَکَانَ عَرْشُهٗ عَلَی الْمَآءِ" وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِیْمِ.

البتہ تیسرا طریق جو "کتاب التفسیر" میں آیا ہے، اُس کے الفاظ یہ ہیں:[1]

عن ابی ذرّ قال کنتُ مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی المسجد عند غروب الشمس فقال: یا ابا ذرّ اَتَدْرِی این تَغْرُبُ الشمس؟ قلت: اللہ ورسولُهٗ اعلم، قال: فَاِنَّهَا تَذْهَبُ حتی تَسْجُدَ تَحْتَ الْعَرْشِ فذٰلک قولُهٗ تعالیٰ: "وَالشَّمْسُ تَجْرِیْ لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذٰلِکَ تَقْدِیْرُ الْعَزِیْزِ الْعَلِیْمِ"

خلاصہ یہ کہ بخاری کے بھی صرف اس ایک طریق میں لفظ "تـغـرُبُ" ہے، لیکن آپ دیکھ رہے ہیں کہ امام مسلمؒ نے ابو ذر رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ۳ طـرُق سے ذکر کی ہے اُن سب میں "تـذهَبُ" کا لفظ ہے، اور بخاری کے بھی تین طُرُق میں سے دو میں "تَـذْهَبُ" ہے، صرف ایک طریق میں "تَـغـرُب" آیا ہے۔ یعنی صحیحین کے کل چھ طُرُق میں سے پانچ میں "تَـذْهَبُ" ہے، اورصرف ایک میں "تَغْرُبُ"۔

لہٰذا کہا جاسکتا ہے کہ محفوظ لفظ "تَـذْهَبُ" ہے اور "تَـغْرُبُ" کا لفظ راوی نے اپنے فہم کے مطابق روایت بالمعنیٰ کے طور پر ذکر کیا ہے، بندے کو اس تحقیق کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ قدیم وجدید علمِ فلکیات کی رُو سے اس حدیث پر بادی النظر میں کئی اِشکال ہوتے ہیں، ان میں سے کئی اِشکالات کا جواب اسی تحقیق پر موقوف ہے، جیسا کہ آگے عرض کروں گا۔

۲- قوله: "تجری" (ص:۸۸ سطر:۸)

۱- بہنا، ۲- دوڑنا، ۳- تیرنا۔ یہاں آخری دونوں معنیٰ مراد ہوسکتے ہیں۔

علمِ فلکیات کے اعتراضات اور ان کے جوابات

سوال نمبر۱:- اگر یہ مان لیا جائے کہ غروب کے بعد سورج اپنے مدار سے ہٹ کر تحت العرش جاتا ہے اور وہاں سجدہ کرتا ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر ۲۴ گھنٹے بعد ایک طویل مدت تک پوری دنیا میں اندھیرا رہے، اور اس کے بعد پھر سورج طلوع ہو، اس لئے کہ عرشِ الٰہی ساتویں آسمان سے بھی اُوپر ہے، تو سورج اِن تمام آسمانوں کو عبور کرتا ہوا عرش کے نیچے پہنچے گا، وہاں سجدے میں پڑا رہے گا، اجازت ملنے پر پھر انہی آسمانوں کو عبور کرتا ہوا واپس آئے گا،

(۱) صحیح البخاری، کتاب التفسیر، باب قولهٖ "وَالشَّمْسُ تَجْرِیْ لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذٰلِکَ تَقْدِیْرُ الْعَزِیْزِ الْعَلِیْمِ" رقم الحدیث: ۴۸۰۲۔

حالانکہ ان آسمانوں کے درمیان بہت ہی طویل مسافت ہے، تو ساتوں آسمانوں کے آر پار سفر کرنے اور سجدہ میں تا اجازت پڑے رہنے میں نہ جانے کتنے سال کا بہت ہی طویل عرصہ لگے گا، لہٰذا سورج کو اس طویل عرصہ تک غائب رہنا چاہئے، حالانکہ واقعہ اس کے بالکل خلاف ہے۔

جواب:- اس کا جواب یہ ہے کہ سورج کا مستقر بھی تحت العرش ہے جس طرح کہ خود سورج اور دیگر اجرامِ فلکیہ تحت العرش ہیں، اور ان سب کا مدار بھی جس پر یہ گردش کرتے ہیں تحت العرش ہے، لہٰذا سورج کو سجدہ کرنے کے لئے کہیں دُور جانے کی ضرورت نہیں، اپنے مدار پر رہتے ہوئے ہی وہ سجدہ کرسکتا ہے۔

سوال نمبر۲:- سورج ہر وقت دُنیا کے کسی نہ کسی حصہ میں غروب ہوتا رہتا ہے، تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ سورج ہر وقت سجدہ میں رہے؟

جواب:- اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہاں پر غروب سے خاص غروب یعنی مدینہ طیبہ کا غروب مراد ہو۔ لیکن بندۂ ناچیز کے نزدیک اس کا تحقیقی جواب وہ ہے جو آگے سوال نمبر۵ کے تحت آئے گا۔

سوال نمبر۳:- سجدہ کرنا تو ذوی العقول کی صفت ہے، جبکہ سورج عقل نہیں رکھتا؟

جواب:- اس کا جواب یہ ہے کہ ہر مخلوق کا سجدہ اور عبادت اس کی شان اور ہیئت کے مطابق ہوتی ہے، لقولہٖ تعالٰی: ”وَاِنْ مِّنْ شَیْءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهٖ وَلٰكِنْ لَّا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِیْحَهُمْ“ (۱) البتہ ان کا طریقہ ہمیں یقینی طور پر معلوم نہیں۔ اور یہ طریقہ معلوم ہونے پر ہمارا کوئی عقیدہ یا عمل موقوف بھی نہیں۔

سوال نمبر۴:- سجدہ کرنے کے لئے سورج کو کچھ دیر تک رُکنا پڑے گا اسی طرح اجازت طلب کرنے اور ملنے میں بھی کچھ وقت لگے گا، حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ سورج کی حرکت ایک سیکنڈ کے لئے بھی بند نہیں ہوتی؟

جواب:- سجدہ لرنے کے لئے رُکنا کوئی ضروری نہیں، ہم دُنیا کے اندر دیکھتے ہیں کہ بہت سے افعال چلنے کے ساتھ ساتھ وجود میں آتے رہتے ہیں، مثلاً فوج اپنی پریڈ کے ساتھ ساتھ سربراہِ مملکت کو سلامی پیش کرتی ہے۔ اور اجازت طلب کرنے کے لئے بھی کسی مستقل

---

(۱) بنی اسرائیل آیت:۴۴۔

وقت کی ضرورت نہیں اس کا مشاہدہ بھی ہم روزمرہ کرتے ہیں، مثلاً ہوائی جہاز چلتے چلتے ایئرپورٹ پر اُترنے یا آگے جانے کی اجازت کنٹرول ٹاور سے طلب کرتا ہے۔

سوال نمبر۵:- مذکورہ حدیث کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ آفتاب کی یومیہ حرکت سے لیل ونہار وجود میں آتے ہیں، جیسا کہ قدیم علمِ ہیئت (علم فلکیات) میں بطلیموس کا نظریہ بھی یہی تھا، حالانکہ جدید علمِ ہیئت (علم فلکیات) کی تحقیق کے مطابق یہ لیل ونہار کا وجود زمین کی محوری گردش کا نتیجہ ہے جو مشرق کی طرف گھومنے سے ہر۲۴ گھنٹے میں پوری ہوتی ہے۔ نہ کہ آفتاب کی یومیہ گردش کا۔

جواب:- بندے کو اس سوال کا جواب تلاشِ بسیار کے باوجود کہیں منقول نہیں ملا، تاہم بندے کے نزدیک اس کا جواب جدید علمِ فلکیات کی رُو سے یہ ہوسکتا ہے کہ اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سورج کی یومیہ حرکت کو یعنی غروب کے بعد کی حرکت کو بیان نہیں فرمارہے، کیونکہ اس حدیث میں محفوظ لفظ "أین تغرُب" نہیں بلکہ "أین تَذْهَبُ" ہے۔ جیسا کہ اس بحث کے بالکل شروع میں تفصیل سے عرض کیا گیا۔ بلکہ یہ بتلانا مقصود ہے کہ آفتاب اپنے مستقر کی طرف چلا جارہا ہے، اور وہاں پہنچ کر سجدہ کرتا ہے، اور آفتاب کا گردش میں ہونا جدید علمِ فلکیات کی رُو سے بھی ثابت ہے۔ جیسا کہ عنقریب عرض کروں گا۔ باقی یہ بات کہ اس کا اپنے مستقر تک پہنچنے اور وہاں سے دوبارہ چل کر اپنے اُسی مستقر تک واپس آنے میں کتنا عرصہ لگتا ہے؟ تو اس کا بیان حدیثِ مذکور میں نہیں، یعنی اس حدیث کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آفتاب روزانہ زمین کے گرد اپنا ایک چکر پورا کرتا ہے، اور اسی چکر کے دوران وہ سجدہ کرتا ہے، بلکہ حدیث میں بندے کے نزدیک آفتاب کی ایک اور گردش کا ذکر ہے جس کی کچھ تفصیل آگے آرہی ہے۔

اور ہوسکتا ہے کہ مستقرَ سے وہ جگہ مراد ہو جہاں سے سورج نے کبھی حرکت کا آغاز کیا تھا، اِس بات کی تائید جدید علمِ ہیئت کی اس تحقیق سے بھی ہوتی ہے کہ سورج اپنے محور پر حرکت کرتے ہوئے اپنے پورے نظامِ شمسی کے ساتھ -جس میں زمین بھی داخل ہے- "نسر واقع" ستارہ (جو سورج سے کئی ہزار سال کے فاصلہ پر واقع ہے) کی طرف گیارہ میل فی سیکنڈ کی رفتار سے (اور بعض ماہرین کا کہنا ہے کہ ساڑھے گیارہ میل فی سیکنڈ کی رفتار سے) دوڑا جارہا ہے۔[1]

(۱) الهیئة الوسطیٰ ص:۷۳ (رفیع)۔

تو ہوسکتا ہے کہ اس حدیث میں "تذھبُ" کے لفظ سے سورج کی یہی گردش مراد ہو جس کے نتیجہ میں سورج بار بار اپنے مستقر پر (جس کا سورج سے موجودہ فاصلہ ہمیں معلوم نہیں) ہزاروں برس کے بعد پہنچتا ہو اور وہاں پہنچ کر وہاں رُکے بغیر ہر مرتبہ سجدہ کرکے اجازت طلب کرتا ہو، اور اسی طرح اس کی یہ گردش اپنے نظامِ شمسی کے ساتھ جس میں زمین بھی داخل ہے جاری رہتی ہو، اور قربِ قیامت میں جب اُسے اپنے مستقر پر پہنچ کر رجعتِ قہقہری کا یعنی پیچھے لوٹنے کا حکم ہوگا اور وہ پیچھے لوٹے گا تو اُس کی اس انتہائی درجے کی انقلابی حرکت کی وجہ سے زمین جو اس کے ساتھ ساتھ کشش کی وجہ سے چلی آرہی تھی، ممکن ہے اُس کی محوری حرکت میں یہ تبدیلی آجائے کہ وہ حرکت مشرق کے بجائے مغرب کی طرف پلٹ جائے، جس کے نتیجہ میں لامحالہ زمین میں طلوع الشمس من مغربھا کا عجیب واقعہ رُونما ہوجائے گا۔ مذکورہ جواب کے خلاف حدیثِ باب میں کوئی لفظ نہیں ہے، سوائے لفظ "تَغرُبُ" کے، مگر اُس کا حال آپ پیچھے جان چکے ہیں کہ صرف ایک طریق کے علاوہ باقی سب طُرُق میں لفظ "تَذھَبُ" آیا ہے نہ کہ "تغرُبُ" واللہ أعلم۔

سوال:- قرآنِ حکیم میں اللہ ربّ العزت نے ارشاد فرمایا ہے: "وَاَلْقٰی فِی الْأَرْضِ رَوَاسِیَ اَنْ تَمِیْدَ بِکُمْ" (۱) یعنی اللہ ربّ العزت نے پہاڑوں کو اس لئے پیدا فرمایا تاکہ زمین حرکت نہ کرے جب کہ جدید تحقیق یہ ہے کہ زمین مسلسل حرکت میں ہے۔

جواب:- اس آیت میں جس حرکت کی نفی کی جارہی ہے اس سے مراد ڈولنے اور ہچکولے دینے والی حرکت ہے، اِس آیت کا محوری حرکت کے انکار سے کوئی تعلق نہیں، کیونکہ زمین ایسی محوری حرکت کررہی ہے کہ اس کی وجہ سے ہچکولے نہیں آتے جیسے جیٹ طیارہ جب ایسی فضاء میں جہاں بادل نہ ہوں، جب ایک ہی رفتار سے ایک ہی زاویہ پر چلتا ہے، تو اس کے اندر اِس قدر سکون کی کیفیت ہوتی ہے کہ بسا اوقات اندر بیٹھنے والے کو بھی یہ احساس نہیں ہوتا کہ طیارہ حرکت کررہا ہے۔ (۲)

---

(۱) النحل آیت:۱۵۔

(۲) اِن اِشکالات و جوابات سے متعلق مزید تفصیلی مطالعہ کے لئے ملاحظہ فرمایئے علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمہ اللہ کی تالیفاتِ عثمانی ص:۴۳۱-۴۵۷ میں رسالہ: سجود الشمس۔ مگر ان میں صرف قدیم علمِ ہیئت کی بنیاد پر پڑنے والے اعتراضات کا جواب ہے، جدید علمِ ہیئت کی بنیاد پر پڑنے والے اعتراضات کا کوئی جواب نہیں ہے۔ رفیع

باب بدء الوحی الیٰ رسول ﷺ

۴۰۱ – " حَدَّثَنِی أَبُو الطَّاهِرِ ... (الیٰ قوله)... عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ: حَدَّثَنِی عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَیْرِ؛ أَنَّ عَائِشَةَ زَوجَ النَّبِیِّ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ أَخْبَرَتْهُ؛ أَنَّهَا قَالَتْ: كَانَ أَوَّلُ مَا بُدِئَ بِهٖ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ مِنَ الْوَحْیِ الرُّؤْیَا الصَّادِقَةَ فِی النَّوْمِ ... (الیٰ قوله)...قَالَ وَرَقَةُ بْنُ نَوْفَلٍ: یَا ابْنَ أَخِیْ ! مَاذَا تَرَی فَأَخْبَرَهُ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ خَبَرَ مَا رَآهُ. فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ :هٰذَا النَّامُوْسُ الَّذِیْ أُنْزِلَ عَلٰی مُوْسٰی صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ، یَا لَیْتَنِیْ فِیْهَا جَذَعًا، یَا لَیْتَنِیْ أَكُوْنُ حَیًّا حِیْنَ یُخْرِجُكَ قَوْمُكَ. قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ :أَوَمُخْرِجِیَّ هُمْ . قَالَ وَرَقَةُ: نَعَمْ .لَمْ یَأْتِ رَجُلٌ قَطُّ بِمَا جِئْتَ بِهٖ إِلَّا عُوْدِیَ، وَإِنْ یُدْرِكْنِیْ یَوْمُكَ أَنْصُرْكَ نَصْرًا مُؤَزَّرًا." (ص:۸۸ سطر:۱۶ تا ۲۵)

قوله: "یَا لَیْتَنِیْ فِیْهَا" (ص:۸۸ سطر:۲۴)

أی فی أیام نُبوّتک، قاله القاضی عیاض فی شرحه لصحیح مسلم المسمّٰی بـ"اکمال المعلم بفوائد مسلم".[1]

وقوله: "جَذَعًا" (ص:۸۸ سطر:۲۴)

بفتح الجیم والذال المعجمة، (فتح الملهم) أی شابًا.[2]

۴۰۴ – "حَدَّثَنِی أَبُو الطَّاهِرِ ... (الی قوله) ... أَنَّ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللّٰهِ الْأَنْصَارِیَّ وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ كَانَ یُحَدِّثُ. قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ وَهُوَ یُحَدِّثُ عَنْ فَتْرَةِ الْوَحْیِ، قَالَ فِی حَدِیْثِهٖ ، فَبَیْنَا أَنَا أَمْشِیْ سَمِعْتُ صَوْتًا مِنَ السَّمَاءِ، فَرَفَعْتُ رَأْسِیْ ، فَإِذَا الْمَلَكُ الَّذِیْ جَاءَنِیْ بِحِرَاءٍ جَالِسًا عَلٰی كُرْسِیٍّ بَیْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ، قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ: فَجُئِثْتُ مِنْهُ فَرَقًا، فَرَجَعْتُ فَقُلْتُ: زَمِّلُوْنِی زَمِّلُوْنِی. فَدَثَّرُوْنِیْ .فَأَنْزَلَ اللّٰهُ تَبَارَكَ وَتَعَالٰی: یٰأَیُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ وَرَبَّكَ

---

(۱) ج:۱ ص:۴۸۹۔

(۲) اکمال المعلم بفوائد مسلم ج:۱ ص:۴۸۸۔

فَكَبِّرْ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ، وَهِيَ الأَوْثَانُ قَالَ: ثُمَّ تَتَابَعَ الْوَحْيُ."

(ص:۹۰ سطر:۴ تا ۷)

قولہ: "فَجُئِثْتُ" (ص:۹۰ سطر:۶)

اس روایت میں جیم کے بعد ہمزہ مکسورہ اور اس کے بعد ثائے مثلثہ ہے، مگر اگلی سے اگلی روایت میں جیم کے بعد ہمزہ کے بجائے بھی ثاء ہے، اور اس کے بعد بھی ثاء ہے، یعنی جیم کے بعد دو ثاء ہیں، لیکن یہ لفظ خواہ ہمزہ اور ثاء کے ساتھ ہو یا ہمزہ کے بجائے دو ثاء کے ساتھ دونوں صورتوں میں اس کے معنی ایک ہی ہیں، یعنی "فزِعتُ و رُعِبتُ" (میں گھبرا گیا، مرعوب ہوگیا) (نووی)۔[1]

قولہ: "يَاأَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ، قُمْ فَأَنْذِرْ" (ص:۹۰ سطر:۷)

غارِ حرا میں نازل ہونے والی سب سے پہلی وحی (اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الخ) میں ابلاغ کا حکم نہیں تھا، سورۂ مدثر کی ان آیات میں تبلیغ کا حکم بھی آ گیا۔ وحی کا آغاز قراءت کے حکم اور علم و تعلیم کے بیان سے ہوا، پھر تقریباً تین سال بعد دعوت کے کام کا آغاز ہوا۔

۴۰۷- " وَحَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الیٰ قوله)... يَحْيٰى يَقُوْلُ: سَأَلْتُ أَبَا سَلَمَةَ: أَيُّ الْقُرْآنِ أُنْزِلَ قَبْلُ؟ قَالَ: يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ. فَقُلْتُ: أَوِ اقْرَأْ؟ فَقَالَ: سَأَلْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللّٰهِ: أَيُّ الْقُرْآنِ أُنْزِلَ قَبْلُ؟ قَالَ: يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ. فَقُلْتُ: أَوِ اقْرَأْ؟ قَالَ جَابِرٌ: أُحَدِّثُكُمْ مَا حَدَّثَنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ...... الحديث." (ص:۹۰ سطر:۱۱ تا ۱۵)

قولہ: "أَيُّ الْقُرْآنِ أُنْزِلَ قَبْلُ؟ قَالَ: يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ" (ص:۹۰ سطر:۱۲)

یہ کسی راوی کا وہم ہے، اور باطل ہے، اس باب کی پچھلی روایات سے ثابت ہے کہ سب سے پہلے اقرأ کا نزول ہوا، اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی ہی پچھلی روایات میں صراحت ہے کہ سورۃ المدثر کا نزول فترۃ الوحی کے بعد ہوا ہے اور اُن میں یہ الفاظ بھی اس معنیٰ میں صریح ہیں: فاذا الملک الذی جاءنی بحراء۔[2]

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۱ ص:۹۰۔

(۲) شرح نوویؒ ج:۱ ص:۹۰ وفتح الملهم ج:۲ ص:۳۳۸۔

باب الإسراء برسول الله صلی اللہ علیہ وسلم الخ (ص:۹۱)

۴۰۹ – ”حدَّثنا شيبانُ بنُ فرُّوخ ... (الىٰ قوله) ...عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ: أُتِيتُ بِالْبُرَاقِ، (وَهُوَ دَابَّةٌ أَبْيَضُ طَوِيْلٌ فَوْقَ الْحِمَارِ وَدُوْنَ الْبَغلِ، يَضَعُ حَافِرَهُ عِنْدَ مُنْتَهٰى طَرْفِهِ) قَالَ: فَرَكِبْتُهُ حَتّٰى أَتَيْتُ بَيْتَ الْمَقْدِسِ. قَالَ: فَرَبَطْتُهُ بِالْحَلْقَةِ الَّتِيْ يَرْبِطُ بِهِ الْأَنْبِيَاءُ... (الى قوله) ...ثُمَّ عَرَجَ بِيْ إِلَى السَّمَاءِ الثَّالِثَةِ فَاسْتَفْتَحَ جِبْرِيْلُ. فَقِيْلَ مَنْ أَنْتَ؟ قَالَ: جِبْرِيْلُ. قِيْلَ: وَمَنْ مَعَكَ؟ قَالَ: مُحَمَّدٌ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ. قِيْلَ: وَقَدْ بُعِثَ إِلَيْهِ؟ قَالَ: قَدْ بُعِثَ إِلَيْهِ. فَفُتِحَ لَنَا، فَإِذَا أَنَا بِاٰدَمَ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ (الى قوله) فَفُتِحَ لَنَا، فَإِذَا أَنَا بِيُوْسُفَ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ، وَإِذَا هُوَ قَدْ أُعْطِيَ شَطْرَ الْحُسْنِ، ... (الىٰ قوله)...ثُمَّ ذَهَبَ بِيْ إِلَى السِّدْرَةِ الْمُنْتَهٰى، وَإِذَا وَرَقُهَا كَآذَانِ الْفِيَلَةِ، وَإِذَا ثَمَرُهَا كَالْقِلَالِ. قَالَ: فَلَمَّا غَشِيَهَا مِنْ أَمْرِ اللّٰهِ مَا غَشِيَ ...الحديث.“ (ص:۹۱ سطر:۱ تا ۱۱)

قوله: ”يَضَعُ حَافِرَهُ عِنْدَ مُنْتَهٰى طَرْفِهِ“ (ص:۹۱ سطر:۱)

یعنی براق اپنی نظر کی رفتار سے اُڑ رہا تھا، سائنسی تحقیقات سے تیز رفتاری کی ابھی تک کوئی حد مقرر نہیں ہوسکی، لیکن اتنی بات ثابت ہوسکی ہے کہ روشنی کی رفتار ایک لاکھ چھیاسی ہزار میل فی سیکنڈ ہے، اور یہ بات قطعی طور پر کہی جاسکتی ہے کہ بُراق کی رفتار روشنی کی رفتار سے بہت زیادہ تھی، اس لئے کہ اگر روشنی کی رفتار سے سفر کیا جائے تو صرف آسمانِ دنیا تک پہنچنے میں ہزاروں نوری سال درکار ہوتے، کیونکہ اِس آسمان کے نیچے لاتعداد کہکشائیں ہیں، اور ہر کہکشاں کے اندر لاتعداد نظامِ شمسی ہیں، اور ہر نظامِ شمسی دوسرے سے ہزاروں نوری سال کے فاصلہ پر واقع ہے، تو آسمان تک پہنچنے میں اِن سب کو عبور کرنے کے لئے بہت ہی طویل عرصہ درکار ہے، اور ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک ہی رات میں آنے جانے کا سارا سفر مکمل کرکے واپس تشریف لائے، تو معلوم ہوا کہ آپ کی رفتار روشنی کی رفتار سے اتنی زیادہ تھی کہ اُس کا حساب کرنا اب تک سائنس کے لئے ممکن نہیں ہوا۔ حدیثِ باب میں براق کی رفتا اُس کی نظر کی رفتار کے برابر بتائی گئی ہے، مگر اُس کی نظر کی رفتار کیا تھی؟ وہ اس حدیث میں بیان نہیں کی گئی، لیکن ماننا پڑے گا کہ اُس کی نظر کی رفتار روشنی کی رفتار سے بہت زیادہ تھی جس کا

حساب لگانا بھی ہمارے لئے اب تک ممکن نہیں۔

قوله: "فَرَبَطْتُهُ بِالْحَلْقَةِ" (ص:۹۱ سطر:۲)

سوال ہوتا ہے کہ بُراق تو آیا ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سواری کے لئے تھا اور اُسے آپ کے لئے مسخر کردیا گیا تھا، پھر اسے باندھنے کی ضرورت کیوں پیش آئی؟

جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ عمل اُمت کو اسباب اختیار کرنے کی تعلیم دینے کے لئے کیا۔

قوله: " وَقَدْ بُعِثَ إِلَيْهِ؟ " (ص:۹۱ سطر:۳) واوعطف کا ہے اور حرفِ اِستفہام مقدر ہے، یعنی کیا اُن (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کی طرف پیغام (یہاں آنے کا) بھیجا گیا ہے؟ (فتح الملهم)۔

قوله: "فَإِذَا أَنَا بِآدَمَ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ" (ص:۹۱ سطر:۳)

اِشکال ہوتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے اجسادِ مبارکہ تو زمین میں ہیں، پھر یہ آسمانوں میں کیسے چلے گئے؟ جواب یہ دیا گیا ہے کہ یا تو ان کی اَرواح ہی کو وہاں اجساد کی شکل دے دی گئی تھی، یا ان کے اجساد کو بھی زمین سے وہاں پہنچادیا گیا تھا، تاکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کرسکیں اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مزید اِعزاز واِکرام ہو۔ اس دُوسرے اِحتمال کی تائید حضرت انس رضی اللہ عنہ کی اس روایت سے ہوتی ہے جو حافظؒ نے فتح الباری میں نقل کی ہے کہ: "وَبُعِثَ لَهُ آدَمُ فَمَن دُونَهُ من الأنبياء" فافهم، كذا في الفتح (فتح الملهم ج:۲ ص:۳۴۹ وص:۳۷۳)۔

قوله: "وَإِذَا هُوَ قَدْ أُعْطِيَ شَطْرَ الْحُسْنِ" (ص:۹۱ سطر:۶)

شطر کے متعدد معانی ہیں، یہاں "نصف" کے معنیٰ میں استعمال ہوا ہے۔

بیہقی کی روایت میں حضرت ابوسعیدؓ سے اور طبرانی کی روایت میں حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً یہ منقول ہے کہ: "فاذا أنا برجل أحسن ما خلق الله، قد فُضِّلَ الناس بالحسن كالقمر ليلة البدر علىٰ سائر الكواكب" اس روایت کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ یوسف علیہ السلام سب انسانوں سے زیادہ حسین تھے، لیکن ترمذی نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ: "ما بعث الله نبيًّا اِلّا حسن الوجه حسن الصوت، وكان نبيكم أحسنهم وجهًا وأحسنهم صوتًا" لہٰذا ترمذی کی اس روایت کی بناء پر بیہقی اور طبرانی کی روایت کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ اُس میں "الناس" سے مراد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ باقی انسان ہیں، ويُؤيّده قول من قال: "اِنَّ المتكلم لا يدخل في عموم خطابه"۔

اور حدیثِ باب کا جواب علامہ ابن المنیر نے یہ دیا ہے کہ "شطر الحسن" سے مراد یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جو حسن دیا گیا تھا حضرت یوسف علیہ السلام کو اُس کا نصف دیا گیا (کذا فی فتح الملھم ج:۲ ص:۳۵۰) فتح الملھم میں اس مقام پر کچھ مزید اقوال بھی نقل کئے گئے ہیں۔

ہمارے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نوّر اللہ مرقدہٗ نے شمائل ترمذی کے درس میں ایک قول یہ بیان فرمایا تھا کہ "حسن" تو یوسف علیہ السلام کا زیادہ تھا اور "جمال" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا زیادہ تھا۔[۱]

"حسن" اور "جمال" میں فرق یہ ہے کہ اگر حسن با کمال ہو تو نظر پڑتے ہی آدمی فریفتہ اور مبہوت ہو جاتا ہے، جیسا کہ یوسف علیہ السلام کے واقعہ میں عورتوں پر یہ کیفیت طاری ہوئی، اور جمال سے ابتداءً آدمی مرعوب ہوتا ہے پھر آہستہ آہستہ جب صاحبِ جمال سے قُرب اور ربط وضبط بڑھتا ہے تو رُعب کی جگہ محبت لے لیتی ہے۔[۲] جیسا کہ شمائلِ نبوی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہی صفت بیان کی گئی ہے کہ: "من أراهُ بديهةً هابَهُ واذا خالطه معرفةً أحَبَّهُ".[۳]

قوله: "ثُمَّ ذَهَبَ بِیْ إِلَی السِّدْرَةِ الْمُنْتَهٰی" (ص:۹۱ سطر:۱۰)

سدرۃ المنتہیٰ ایک بیری کا درخت ہے، اس کی حیثیت ایک درمیانی چوکی کی سی ہے کہ اس سے نیچے والے فرشتے زمین کے اَحوال و واقعات وہاں تک پہنچاتے ہیں، وہاں سے دوسرے فرشتے اُوپر لے جاتے ہیں، اسی طرح اُوپر کے فرشتے اس مقام پر اَحکام لاکر پہنچا دیتے ہیں، نیچے کے فرشتے اِن اَحکامات کو یہاں سے وصول کرکے زمین پر نافذ کرتے ہیں، تو یہ دونوں طرح کے فرشتوں کا منتہیٰ ہے، اسی لئے اس کو "سدرۃ المنتہیٰ" کہتے ہیں، روایات کے مجموعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی جڑ چھٹے آسمان پر اور شاخیں ساتویں آسمان میں ہیں۔[۴]

قوله: "فَلَمَّا غَشِيَهَا مِنْ أَمْرِ اللّٰهِ مَا غَشِيَ" (ص:۹۱ سطر:۱۱)

سدرۃ المنتہیٰ کو ڈھانپنے والی کیا چیز تھی؟ دیگر روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فرشتے تھے جو چھوٹے چھوٹے پتنگوں (پروانوں) کی شکل میں اس کے اُوپر جمع ہوگئے تھے، اور اِن

(۱) فیض القدیر ج:۵ ص:۷۰۔
(۲) فتح الملھم ج:۲ ص:۳۵۱۔
(۳) شمائلِ ترمذی مع اُردو شرح خصائلِ نبوی ص:۱۳، باب ما جاء فی خلقِ رسولِ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم.
(۴) مجمع بحار الأنوار ج:۳ ص:۵۵ واکمال اکمال المعلم ج:۱ ص:۳۰۹.

سب کا آنا اس لئے تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کرسکیں اور ان کو چھوٹے چھوٹے پتنگوں کی شکل میں اس لئے تبدیل کردیا گیا کہ وہ سب اس جگہ پر سما سکیں[۱]۔ کیونکہ ان کی تعداد اتنی زیادہ تھی کہ اپنی اصل شکل میں آتے تو اس پر سما نہیں سکتے تھے۔

٤١٠ - "حَدَّثَنِي عَبدُ اللّٰهِ بنُ هَاشِمِ العَبدِيُّ... (الیٰ قوله)... عَن أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: أُتِيتُ فَانْطَلَقُوْا بِيْ إِلٰى زَمْزَمَ، فَشُرِحَ عَنْ صَدْرِيْ، ثُمَّ غُسِلَ بِمَاءِ زَمْزَمَ ثُمَّ أُنْزِلْتُ." (ص:۹۲ سطر:۱)

قوله: "ثُمَّ أُنْزِلْتُ" (ص:۹۲ سطر:۱) یہاں "أُنزِلتُ" سے کیا مراد ہے؟ اس میں مختلف احتمالات ہیں۔

۱- أُنزِلتُ بمعنیٰ تُرِكتُ ہے۔ یعنی غسلِ قلب کے بعد مجھ کو چھوڑ دیا گیا، کیونکہ لفظ "أُنْزِلْتُ" بمعنیٰ "تُرِكتُ" بھی لغت میں استعمال ہوتا ہے۔ (مقدمة اکمال المعلم ص:۲۱، وكذا فی فتح الملهم عن القاضی عیاض)۔

۲- أُنزِلتُ اپنے مشہور معنی میں ہے یعنی مجھے اُتار دیا گیا، یعنی جہاں سے مجھے اُٹھایا گیا تھا قلب دھونے کے بعد وہیں اُتار دیا گیا، (فتح الملهم عن القاضی عیاضؒ)[۲]۔

۳- ناچیز کا ایک خیال یہ ہے کہ اگر یہ لفظ "أُنزِلُتُ" (تاء کے ضمہ کے ساتھ) ہی ہے تو شاید یہ لیلۃ الاسراء کے پورے قصے کا اختصار ہے کہ معراج کے سفر کا آغاز اس طرح ہوا کہ میرے قلب کو دھویا گیا، پھر مسجدِ اقصیٰ اور وہاں سے آسمانوں کا سفر ہوا، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا، مگر راوی نے انہیں حذف کردیا اور حدیث کے آخر کا صرف یہ جملہ نقل کردیا کہ بالآخر مجھے (آسمانوں سے) اُتار دیا گیا، واللہ أعلم۔

۴- لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہ لفظ "أُنزِلَتُ" ہے۔ اور یہاں روایتِ مسلم ناقص ہے، اصل روایت میں- جیسے فتح الملهم[۳] میں حافظ ابوبکر البرقانی کے حوالے سے نقل کیا گیا ہے- پورا جملہ یوں ہے: "ثم أُنزِلَتْ عَلَيَّ طستٌ من ذهب مملوئةٌ حكمةً وايمانًا" اور اس کی تائید دوسری روایت "ثم جاء بطست من ذهبٍ ممتلئٌ حكمةً وايمانًا" سے ہوتی

---

(۱) تفسیر معارف القرآن ج:۸ ص:۱۹۲، بحوالہ الدر المنثور۔ رفیع

(۲) فتح الملهم ج:۲ ص:۳۶۲.

(۳) فتح الملهم ج:۲ ص:۳۶۳۔

ہے۔ (۱) یہ روایت صحیح مسلم میں بھی آگے دو روایتوں کے بعد آرہی ہے۔

۴۱۱ – "حَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوخَ ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ أَتَاهُ جِبْرِيْلُ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ وَهُوَ يَلْعَبُ مَعَ الْغِلْمَانِ، فَأَخَذَهُ فَصَرَعَهُ فَشَقَّ عَنْ قَلْبِهٖ فَاسْتَخْرَجَ الْقَلْبَ، فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ عَلَقَةً، فَقَالَ: هٰذَا حَظُّ الشَّيْطَانِ مِنْكَ. ثُمَّ غَسَلَهُ فِيْ طَسْتٍ مِنْ ذَهَبٍ بِمَاءِ زَمْزَمَ، ثُمَّ لَأَمَهُ، ثُمَّ أَعَادَهُ فِيْ مَكَانِهٖ. وَجَاءَ الْغِلْمَانُ يَسْعَوْنَ إِلٰى أُمِّهٖ يَعْنِي ظِئْرَهُ، فَقَالُوْا: إِنَّ مُحَمَّدًا قَدْ قُتِلَ. فَاسْتَقْبَلُوْهُ وَهُوَ مُنْتَقِعُ اللَّوْنِ. قَالَ أَنَسٌ: وَقَدْ كُنْتُ أَرَى أَثَرَ ذٰلِكَ الْمِخْيَطِ فِيْ صَدْرِهٖ." (ص:۹۲ سطر:۲تا۴)

قوله: "فَشَقَّ عَنْ قَلْبِهٖ" (ص:۹۲ سطر:۲)

فتح الملهم میں ہے کہ شقِ صدر کا واقعہ معتبر روایات کے مطابق تین مرتبہ پیش آیا:-

۱- پہلی مرتبہ زمانۂ طفولیت میں حلیمہ سعدیہ کے یہاں زمانۂ قیام میں، جیسا کہ صحیح مسلم کی عنقریب آنے والی روایت میں صراحت کے ساتھ آرہا ہے۔

۲- دوسری مرتبہ شقِ صدر کا واقعہ غارِ حراء میں اوّلین وحی کے وقت پیش آیا۔

۳- تیسری بار معراج کے وقت پیش آیا جیسا کہ بخاری، مسلم، ترمذی اور نسائی وغیرہ میں ابوذر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، اور اس بارے میں روایات متواتر اور مشہور ہیں۔

قوله: "ثُمَّ لَأَمَهُ" لام اور ہمزہ کے ساتھ ہے، ای اصلح موضع شَقِّهٖ، یعنی شگاف کو جوڑ دیا، پھر آگے جو جملہ ہے: "ثُمَّ أَعَادَهُ فی مکانهٖ" (ص:۹۲ سطر:۳) یعنی پھر قلب کو اُس کی جگہ رکھ دیا، اس میں لفظ "ثَمَّ" اپنے اصل معنی میں نہیں، کیونکہ ظاہر ہے کہ شگاف کو جوڑنا تو قلب کو اُس کی جگہ پر رکھنے کے بعد ہوا ہے، (کذا فی فتح الملهم) لہٰذا لامحالہ ثمَّ کو بمعنی واوِ عاطفہ لینا پڑے گا۔ رفیع۔

۴۱۲ – "حَدَّثَنَا هَارُوْنُ بْنُ سَعِيْدٍ الْأَيْلِيُّ ... (الیٰ قوله)... شَرِيْكُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ أَبِيْ نَمِرٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يُحَدِّثُنَا عَنْ لَيْلَةَ أُسْرِيَ

(۱) صحيح البخاری، باب ما جاء فی زمزم، رقم الحديث: ۱۵۵۵ وصحيح مسلم، باب الاسراء برسول الله صلى الله عليه وسلم .... الخ ص:۹۲.

بِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ مِنْ مَسْجِدِ الْكَعْبَةِ؛ أَنَّهُ جَاءَهُ ثَلاثَةُ نَفَرٍ قَبْلَ أَنْ يُّوْحَى إِلَيْهِ، وَهُوَ نَائِمٌ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وساق الحديث بقصّته ... الحديث." (ص:۹۲ سطر:۴،۵)

قوله: "قَبْلَ أَنْ يُّوْحَى إِلَيْهِ" (ص:۹۲ سطر:۵)

یہاں پر راوی شریک بن عبداللہ کو وہم ہوا ہے اس لئے کہ یہ بات قطعی طور پر ثابت ہے کہ اسراء کا واقعہ وحی نبوّت کے آغاز کے بعد پیش آیا۔(۱)

قوله: "وَهُوَ نَائِمٌ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ" (ص:۹۲ سطر:۵)

اِس سلسلہ میں روایات متعدد اور ظاہراً متعارض ہیں، ان سب کے درمیان تطبیق اس طرح دی گئی ہے کہ اوّلاً آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت اُمّ ہانیؓ کے گھر میں۔ جسے اگلی روایت میں "بَيْتِی" فرمایا گیا ہے۔ آرام فرما رہے تھے، وہاں پر چھت کھولی گئی اور آپ کو اُٹھا کر حطیم کعبہ میں لاکر لٹا دیا گیا اور آپ سوگئے، پھر دوبارہ ملائکہ آئے اور چاہِ زمزم پر لے گئے اور وہاں شقِ صدر کا واقعہ پیش آیا۔

۴۱۳ - "حَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى التُّجِيْبِيُّ ... (الیٰ قوله)... عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: كَانَ أَبُو ذَرٍّ يُحَدِّثُ؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ: فُرِجَ سَقْفُ بَيْتِي وَأَنَا بِمَكَّةَ ... (الیٰ قوله)... فَلَمَّا عَلَوْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا فَإِذَا رَجُلٌ عَنْ يَمِيْنِهِ أَسْوِدَةٌ، وَعَنْ يَسَارِهِ أَسْوِدَةٌ ... (الیٰ قوله)... وَلَمْ يُثْبِتْ كَيْفَ مَنَازِلُهُمْ. غَيْرَ أَنَّهُ ذَكَرَ أَنَّهُ قَدْ وَجَدَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي السَّمَاءِ الدُّنْيَا. وَإِبْرَاهِيْمَ فِي السَّمَاءِ السَّادِسَةِ.... (الیٰ قوله)... قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: وَأَخْبَرَنِي ابْنُ حَزْمٍ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ وَأَبَا حَبَّةَ(۲) الْأَنْصَارِيَّ كَانَا يَقُوْلَانِ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: ثُمَّ عَرَجَ بِيْ حَتّٰى ظَهَرْتُ لِمُسْتَوًى أَسْمَعُ فِيْهِ صَرِيْفَ الْأَقْلَامِ.

قَالَ ابْنُ حَزْمٍ وَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ:

---

(۱) شرح النووی ج:۱ :۹۲۔

(۲) قوله "أَبَا حَبَّةَ" بفتح المهملة وبالموحّدةِ المشدَّدَة، عَلَى المشهور. (فتح الملهم).

فَفَرَضَ اللّٰهُ عَلٰى أُمَّتِيْ خَمْسِيْنَ صَلاةً. قَالَ: فَرَجَعْتُ بِذٰلِكَ حَتّٰى أَمُرَّ بِمُوْسٰى فَقَالَ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلامُ :مَاذَا فَرَضَ رَبُّكَ عَلٰى أُمَّتِكَ؟ قَالَ: قُلْتُ: فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسِيْنَ صَلاةً. قَالَ لِيْ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلامُ :فَرَاجِعْ رَبَّكَ، فَإِنَّ أُمَّتَكَ لاَ تُطِيْقُ ذٰلِكَ. قَالَ:فَرَاجَعْتُ رَبِّيْ فَوَضَعَ شَطْرَهَا. قَالَ: فَرَجَعْتُ إِلٰى مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلامُ فَأَخْبَرْتُهُ. قَالَ :رَاجِعْ رَبَّكَ، فَإِنَّ أُمَّتَكَ لاَ تُطِيْقُ ذٰلِكَ .قَالَ: فَرَاجَعْتُ رَبِّيْ.فَقَالَ: هِيَ خَمْسٌ وَهِيَ خَمْسُوْنَ.لاَ يُبَدَّلُ القَوْلُ لَدَيَّ ...الحديث." (ص:۹۳ سطر:۵تا۸ وص:۹۴ سطر:۱تا۹)

قوله: "أَسْوِدَة" (ص:۹۲ سطر:۸)

جمعُ سَواد، بمعنیٰ لشکر، جماعت۔

"سواد" اصل میں سیاہی کو کہتے ہیں، اور جہاں بہت بڑی جماعت یا لشکر ہو اُسے دور سے دیکھا جائے تو وہاں سائے کی کثرت کی وجہ سے سیاہی روشنی کے مقابلے میں زیادہ محسوس ہوتی ہے، اس لئے ایسی بڑی جماعت کو بھی "سواد" کہتے ہیں۔

قوله: "وَإِبْرَاهِيْمَ فِي السَّمَاءِ السَّادِسَةِ" (ص:۹۳ سطر:۴)

اس باب کی سب سے پہلی روایت میں گزرا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام سماءِ سابعہ میں تھے، اور اِس روایت میں چھٹے آسمان کا ذکر ہے، پہلی روایت راجح ہے، کیونکہ اُس کے راوی نے جزم سے بیان کیا ہے اور کسی شک کا اظہار نہیں کیا، جبکہ اِس روایت میں راوی نے خود صراحت کی ہے کہ اُسے اِن انبیائے کرام کے منازل کی ترتیب یاد نہیں رہی، حیث قال: "ولم یثبت کیف مَنَازِلُهُمْ."

قوله: "أَسْمَعُ فِيْهِ صَرِيْفَ الْأَقْلَامِ" (ص:۹۳ سطر:۶)

لکھتے وقت کِلک کے قلم سے جو آواز نکلتی ہے اُسے صریف الأقلام کہتے ہیں، اِس مقام پر ملائکہ اُمورِ الٰہیہ اور اَحکامِ خداوندی کو لوحِ محفوظ سے نقل کر رہے تھے۔

قوله: "لاَ يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ" (ص:۹۳ سطر:۹)

سوال:- یہاں سوال ہوسکتا ہے کہ بظاہر قول تو بدل گیا، اس لئے کہ اَوّلاً پچاس نمازیں مقرّر فرمائیں اور پھر تخفیف کرتے کرتے صرف پانچ نمازوں کا حکم باقی رکھا گیا؟

جواب:- دراصل لوحِ محفوظ میں اِسی طرح لکھا تھا کہ ابتداءً پچاس نمازوں کا حکم دیا جائے گا پھر رفتہ رفتہ کم کرتے کرتے آخر میں صرف پانچ نمازیں باقی رکھی جائیں گی۔[۱]

۴۱۵-"حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰی ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِکٍ (لَعَلَّهُ قَالَ) عَنْ مَالِکِ بْنِ صَعْصَعَةَ (رَجُلٌ مِنْ قَوْمِهِ)[۲] قَالَ:قَالَ نَبِیُّ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ :بَیْنَا أَنَا عِنْدَ الْبَیْتِ بَیْنَ النَّائِمِ وَالْیَقْظَانِ،إِذْ سَمِعْتُ قَائِلاً یَقُوْلُ :أَحَدُ الثَّلَاثَةِ بَیْنَ الرَّجُلَیْنِ. فَأُتِیْتُ فَانْطُلِقَ بِیْ ... (الیٰ قوله)...فَأَتَیْتُ عَلٰی مُوْسٰی عَلَیْهِ السَّلَامُ فَسَلَّمْتُ عَلَیْهِ. فَقَالَ: مَرْحَبًا بِالْأَخِ الصَّالِحِ وَالنَّبِیِّ الصَّالِحِ. فَلَمَّا جَاوَزْتُهُ بَکٰی .فَنُوْدِیَ مَا یُبْکِیْکَ؟ قَالَ: رَبِّ هٰذَا غُلَامٌ بَعَثْتَهُ بَعْدِیْ ،یَدْخُلُ مِنْ أُمَّتِهِ الْجَنَّةَ أَکْثَرُ مِمَّا یَدْخُلُ مِنْ أُمَّتِیْ. قَالَ: ثُمَّ انْطَلَقْنَا حَتّٰی انْتَهَیْنَا إِلَی السَّمَاءِ السَّابِعَةِ .فَأَتَیْتُ عَلٰی إِبْرَاهِیْمَ . وَقَالَ فِی الْحَدِیْثِ: وَحَدَّثَ نَبِیُّ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ ،أَنَّهُ رَأٰی أَرْبَعَةَ أَنْهَارٍ، یَخْرُجُ مِنْ أَصْلِهَا، نَهْرَانِ ظَاهِرَانِ وَنَهرَانِ بَاطِنَانِ. فَقُلْتُ: یَا جِبْرِیْلُ! مَا هٰذِهِ الْأَنْهَارُ؟ قَالَ:أَمَّا النَّهْرَانِ الْبَاطِنَانِ فَنَهْرَانِ فِی الْجَنَّةِ،وَأَمَّا الظَّاهِرَانِ فَالنِّیْلُ وَالْفُرَاتُ. ثُمَّ رُفِعَ لِیَ الْبَیْتُ الْمَعْمُوْرُ ،فَقُلْتُ: یَا جِبْرِیْلُ ! مَا هٰذَا ؟قَالَ:هٰذَا الْبَیْتُ الْمَعْمُوْرُ ،یَدْخُلُهُ کُلَّ یَوْمٍ سَبْعُوْنَ أَلْفَ مَلَکٍ ،إِذَا خَرَجُوْا مِنْهُ لَمْ یَعُوْدُوْا فِیْهِ آخِرُ مَا عَلَیْهِمْ....الحدیث." (ص:۹۳ سطر:۱۰ تا ۱۵ و ص:۹۴ سطر:۲،۱)

قوله: "أَحَدُ الثَّلَاثَةِ بَیْنَ الرَّجُلَیْنِ" (ص:۹۳ سطر:۱۱)

آپ دو آدمیوں کے درمیان لیٹے ہوئے تھے، فتح الملهم میں صراحت ہے کہ وہ دو حضرات حمزہؓ اور جعفرؓ تھے۔[۳]

قولہ: "فَلَمَّا جَاوَزْتُهُ بَکٰی" (ص:۹۳ سطر:۱۵)

یہ رونا حسد کی وجہ سے نہیں بلکہ رشک کی وجہ سے تھا۔

---

(۱) عمدة القاری، کتاب الصلوٰة، باب کیف فرضت الصلوٰة فی الاسراء.

(۲) أی من قوم أنس بن مالک، کما هو ثابتٌ فی فتح الملهم۔

(۳) فتح الملهم ج:۲ ص:۳۷۹۔

قوله: "مَا هٰذِهِ الْأَنْهَارُ؟" (ص:۹۴ سطر:۱)

عربی میں نهر کا لفظ عام ہے، دریا کو بھی کہتے ہیں اور اس سے نکلنے والی نہروں پر بھی لفظِ "نہر" کا اطلاق ہوتا ہے، یہاں دریا مراد ہیں۔

قوله: "فَالنِّيْلُ وَالْفُرَاتُ" (ص:۹۴ سطر:۲)

سوال:- دریائے نیل اور دریائے فرات تو زمین پر ہیں، وہاں آسمانوں پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کیسے دکھائے گئے؟

جواب:- اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں:-

۱- وہاں بھی نیل وفرات کے نام سے دو دریا ہوں گے۔

۲- دنیا کے نیل وفرات کا پانی انہی دریاؤں سے آتا ہو، یعنی وہاں کے نیل وفرات کا پانی برف بن کر دنیا کے ان پہاڑوں کی چوٹیوں پر ڈال دیا جاتا ہو جن کی برف پگھل کر دریائے نیل وفرات میں پہنچ جاتی ہے۔ یہاں شرحِ نووی میں جو بات اِجمالاً فرمائی گئی ہے بندے کے نزدیک اس کی تفصیل یہی معلوم ہوتی ہے۔

قوله: "آخِرُ مَا عَلَيْهِمْ" (ص:۹۴ سطر:۲) لفظ "آخِرَ" کی روایت رفع کے ساتھ بھی ہے نصب کے ساتھ بھی، رفع کی صورت میں یہ مبتدأ محذوف کی جر ہوگی، أی: "ذالک آخرُ ما عليهم من دخول البيت" اور نصب کی صورت میں یہ مفعولِ فیہ ہوگا، أی فی آخر زمان يأتی عليهم (فتح الملهم).

٤١٦ - "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى ... (الیٰ قوله)... أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ، عَنْ مَالِكِ بْنِ صَعْصَعَةَ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: فَذَكَرَ نَحْوَهُ. وَزَادَ فِيْهِ: فَأُتِيْتُ بِطَسْتٍ مِنْ ذَهَبٍ مُمْتَلِئٍ حِكْمَةً وَإِيْمَانًا، فَشُقَّ مِنَ النَّحْرِ إِلٰى مَرَاقِّ الْبَطْنِ، فَغُسِلَ بِمَاءِ زَمْزَمَ، ثُمَّ مُلِئَ حِكْمَةً وَإِيْمَانًا."

(ص:۹۴ سطر:۳،۴)

قوله: "فَشُقَّ مِنَ النَّحْرِ إِلٰى مَرَاقِّ الْبَطْنِ" (ص:۹۴ سطر:۴)

نحر ہنسلی کی دو ہڈیوں کے درمیان گڑھا، اور مراق میم کے فتحہ اور راء کی تخفیف اور قاف کی تشدید کے ساتھ پیٹ کا وہ حصہ جس کی کھال نرم ہوتی ہے، قال الجوهری: لا واحد

لها، وقال صاحب المطالع: واحدُها مَرَقٌ (فتح الملهم)۔[۱]

۴۱۷- "حَدَّثَنِی مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰی ... (الیٰ قوله)... ابْنَ عَبَّاسٍ قَالَ: ذَكَرَ رَسُولُ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ حِيْنَ أُسْرِىَ بِهٖ فَقَالَ: مُوسٰى آدَمُ طُوَالٌ، كَأَنَّهٗ مِنْ رِجَالِ شَنُوْءَ ةَ .

وَقَالَ: عِيْسٰى جَعْدٌ مَرْبُوْعٌ . وَذَكَرَ مَالِكًا خَازِنَ جَهَنَّمَ وَذَكَرَ الدَّجَّالَ ." (ص:۹۴ سطر:۴ تا ۶)

قوله: "اٰدَم" (ص:۹۴ سطر:۵) اَسْمَرُ گندم گوں، یعنی گندمی رنگ والا اور طُوال بمعنی طویل ہے۔[۲]

قوله: "شَنُوْءَ ةَ" (ص:۹۴ سطر:۵)

یہ یمن کے مشہور قبیلے "الازد" کی ایک شاخ کا نام ہے، یہ لوگ طویل القامۃ ہونے میں مشہور تھے (فتح الملهم)۔[۳]

قوله: "عِيْسٰى جَعْدٌ مَرْبُوْعٌ" (ص:۹۴ سطر:۵)

جعد، گھنگھریالے بال والا، اس کا مصدر جُعودۃٌ ہے، اور گٹھے ہوئے مضبوط جسم والے کو بھی جعد کہتے ہیں۔[۴] مربوع بمعنیٰ معتدل القامة، رَبعة بھی اسی معنیٰ میں آتا ہے۔[۵]

۴۱۸- "حَدَّثَنَا عَبْدُ بْنُ حُمَيْدٍ ... (الیٰ قوله)... عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ قَالَ: نَا ابْنُ عَمِّ نَبِيِّكُمْ صَلَی اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ (ابنُ عَبَّاسٍ) قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: مَرَرْتُ لَيْلَةَ أُسْرِىَ بِىْ عَلٰى مُوسٰى بْنِ عِمْرَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ. رَجُلٌ آدَمُ طُوَالٌ جَعْدٌ كَأَنَّهٗ مِنْ رِجَالِ شَنُوْءَ ةَ .وَرَأَيْتُ عِيْسٰى ابْنَ مَرْيَمَ مَرْبُوْعَ الْخَلْقِ. إِلَى الْحُمْرَةِ وَالْبَيَاضِ. سَبِطَ الرَّأْسِ . وَأُرِىَ مَالِكًا خَازِنَ النَّارِ،

---

(۱) ج:۲ ص:۳۸۲، ۳۸۳ والنهاية لابن الأثيرؒ ج:۴ ص:۳۲۱۔

(۲) فتح الملهم ج:۲ ص:۳۸۳۔

(۳) فتح الملهم ج:۲ ص:۳۸۳۔

(۴) مجمع بحار الأنوار ج:۱ ص:۳۶۰۔

(۵) مجمع بحار الأنوار ج:۲ ص:۲۸۴۔

وَالدَّجَّالَ. فِيْ آيَاتٍ أَرَاهُنَّ اللّٰهُ إِيَّاهُ." فَلَا تَكُنْ فِيْ مِرْيَةٍ مِنْ لِقَائِهِ. قَالَ: كَانَ قَتَادَةُ يُفَسِّرُهَا أَنَّ نَبِيَّ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ لَقِيَ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ."

(ص:۹۴ سطر:۶ تا ۸)

قوله: "مَرَرْتُ لَيْلَةَ أُسْرِيَ بِيْ عَلٰى مُوْسٰى ...الخ" (ص:۹۴ سطر:۷)

مسئلہ حیاتِ انبیاء علیہم السلام

لیلۃ الاسراء کے واقعات جو یہاں صحیح مسلم میں بھی آئے ہیں، شاہدِ عدل ہیں کہ انبیاء علیہم السلام حیات ہیں، یہ حیات اگرچہ برزخی ہے لیکن بعض وجوہ سے دنیوی حیات کے مشابہ ہے، اور جسمِ عنصری جو زمین میں ہے اُس سے بھی اس حیات کا فی الجملہ تعلق ہے، جمہور اہل السنۃ والجماعۃ کا یہی عقیدہ ہے، اس کے چند دلائل درجِ ذیل ہیں:

۱- مسندِ ابویعلیٰ میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے حدیثِ مرفوع سندِ صحیح کے ساتھ ہے کہ: "الأنبياءُ أحياءٌ في قبورهم يُصلّون"۔ (۱)

اس حدیث کو علامہ ہیثمی نے مجمع الزوائد میں نقل کرکے فرمایا ہے کہ: "رواهُ أبو يعلٰى والبزار، ورجالُ أبي يعلٰى ثقاتٌ" (۲) نیز علامہ بیہقی نے بھی اپنے ایک رسالے میں جو خاص حیاتِ انبیاء ہی کے اِثبات کے لئے لکھا ہے، اسے نقل کرکے "صحیح" قرار دیا ہے، (۳) اور علامہ مناوی نے بھی اسے "فیض القدیر" میں صحیح کہا ہے۔ (۴)

۲- صحیح مسلم کی روایت کتاب الفضائل میں ہے: "عن أنس بن مالك أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أَتَيْتُ - وفي رواية هَدّاب: مَرَرْتُ - علٰى موسٰى ليلةَ أسري بي عند الكثيب الأحمر وهو قائم يُصَلِّي في قبرِهٖ"۔ (۵)

۳- صحیح مسلم ہی کی روایت جو اس وقت ہمارے زیرِ درس ہے، حضرت ابنِ عباس رضی

(۱) فتح الملهم ج:۲ ص:۳۸۸، كتاب الايمان ومسند ابی یعلٰی ج:۶ ص:۱۴۷ رقم الحدیث: ۳۴۲۵۔

(۲) مجمع الزوائد ج:۸ ص:۲۷۶ رقم الحدیث: ۱۳۸۱۲۔

(۳) جزء حياة الأنبياء للبيهقیؒ ص:۸۔

(۴) تكملة فتح الملهم ج:۵ ص:۲۷ تا ۳۳ وفيض القدير ج:۳ ص:۱۸۴ رقم الحدیث: ۳۰۸۹۔

(۵) صحيح مسلم ج:۲ ص:۲۶۸، كتاب الفضائل، بابٌ من فضائلِ موسٰى صلى الله عليه وسلم، حدیث نمبر: ۶۱۱۳۔

اللہ عنہ سے منقول ہے: ”عن أبی العالیة قال نا ابن عمّ نبیّکُم صلی اللہ علیه وسلم قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم: مَرَرْتُ لَیْلَةَ أُسْرِیَ بِیْ علٰی موسی بن عمران رَجُلٌ اٰدَمُ طُوَالٌ جَعْدٌ کأنَّهُ مِن رجال شَنوءَة، ورأیتُ عیسی ابن مَرْیم مربوع الخلق اِلَی الحُمرَة والبیاض، سبط الرأس“۔[1]

۴- صحیح مسلم کے اسی باب میں دو صفحے بعد یعنی ص:۹۶ میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہ روایت آرہی ہے کہ:

”قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم: لَقَدْ رَأیتُنی فی الحِجْر وقریش تَسْأَلنی عن مسرایَ، فسألَتْنِی عن أشیاء مِن بیت المقدس لَمْ أُثبتها فکُرِبْتُ کُرْبَةً ما کُرِبْتُ مثلهُ قطّ، قال: فرفعَهُ اللہ لِیْ أَنظر اِلیهِ، ما یَسْأَلُونّی عن شیءٍ اِلّا أَنْبَأْتُهُمْ بهٖ. وَقَدْ رَأیتُنِی فی جماعة من الأنبیاء، فاِذا موسٰی علیه السلام قائِمٌ یُصلِّیْ، فاذا رجل ضربٌ جعدٌ کأنه مِن رجالِ شَنُوْءَةَ، واذا عیسی ابن مریم علیه السّلام قائِمٌ یصلّی، أقربُ الناس بهٖ شَبَهًا عُرْوة بن مسعود الثقفی، واذا ابراهیم علیه السلام قائِمٌ یصلّی، أشبهُ الناس بهٖ صاحِبُکُمْ - یعنی نفسَهُ صلی اللہ علیه وسلم - فحانت الصلٰوة فأَمَمْتُهُمْ.“[2]

۵- سنن ابو داؤد میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً بہ سندِ صحیح روایت ہے جس میں یہ بھی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”وَصَلُّوا عَلَیَّ، فان صلٰوتکم تبلغنی حیث کنتُم“۔[3]

اور ابو الشیخ نے کتاب الثواب میں اس حدیث کو ”سندِ جید“ سے اِن الفاظ میں روایت کیا ہے کہ:

”من صلّی عَلَيَّ عند قبری سمعتُه، ومن صلّی علَيَّ نائیًا بُلِّغْتُهُ“[4]

(۱) صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب الاسراءِ برسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم، ج:۱ ص:۹۴۔
(۲) صحیح مسلم کتاب الایمان، باب الاسراءِ برسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم، ج:۱ ص:۹۶۔
(۳) فتح الملہم ج:۲ ص:۳۸۸ وسنن ابی داؤد ج:۱ ص:۲۷۹ کتاب المناسک۔
(۴) حوالۂ بالا و شعب الایمان للبیہقیؒ ج:۴ ص:۱۰۳، رقم الحدیث:۱۵۸۳۔

۶- ابوداوٗد اور نسائی نے اور حاکم نے مستدرک میں یوم جمعہ کی فضیلت میں اُوس بن اُوس کی ایک روایت نقل کی ہے اور ابن خُزَیمۃ[۱] و حافظ ذھَبی[۲] نے اسے صحیح قرار دیا ہے، جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ:

"فأکثروا فیہ علیّ من الصلوٰۃ، فانّ صلوٰتکُم معروضۃ علیَّ، قالوا: یا رسول اللہ! و کیفَ تُعرَض صلاتنا علیک وقد أرِمتَ؟ قال: إن اللہ حَرَّم علَی الأرض أن تأکل أجساد الأنبیاء."[۳]

۷-حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

"قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: "وَاِنَّ أَحَدًا لَنْ یُّصَلِّیَ عَلَیَّ اِلَّا عُرِضَتْ عَلَیَّ صَلَاتُہ حتی یَفْرُغَ منھا، قال (أی قال أبو الدرداء) قُلْتُ: "وَبَعْدَ الْمَوْتِ"؟ قال: "وَبَعْدَ الموت، اِنَّ اللہَ حَرَّمَ عَلَی الْأَرْضِ أَنْ تَأْکُلَ أَجْسَادَ الْأَنْبِیَآءِ، فَنِبِیُّ اللہِ حَیٌّ یُّرْزَقُ" (سنن ابن ماجۃ، أبواب ما جآءَ فی الجنائز، باب ذکر وفاتِہٖ ودفنہٖ صلی اللہ علیہ وسلم، رقم الحدیث:۱۶۳۷ ج:۱ ص:۱۱۸. رفیع)

ان دو حدیثوں (نمبر۶ ونمبر۷) سے جہاں یہ ثابت ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے اجسامِ مبارکہ قبر میں مٹی کے کھانے سے محفوظ رہتے ہیں، ساتھ ہی یہ بھی واضح ہو رہا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رُوحِ مبارک کا جسدِ اَطہر سے ایک گونہ تعلق ہے، اور آپ پر جو دُرود پیش کیا جاتا ہے وہ رُوح اور جسدِ مبارک دونوں کے مجموعے پر ہوتا ہے، ورنہ صحابہ کرامؓ کے سوال کے جواب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ فرمانے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ انبیاء کے اجسام محفوظ رہتے ہیں۔

اسی طرح پچھلی حدیث نمبر۵ میں یہ فرمانا کہ: "جو شخص مجھ پر میری قبر کے پاس دُرود پڑھتا ہے اُس کو میں سنتا ہوں" یہ بھی واضح دلیل ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا جسدِ اَطہر جو قبرِ شریف میں ہے اُس سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رُوحِ شریفہ کا ایک قوی قسم کا تعلق ہے، ورنہ

(۱) فتح الملھم ج:۲ ص:۳۸۸۔

(۲) تکملۃ فتح الملھم، باب فضائل موسیٰ ج:۵ ص:۲۹۔

(۳) سنن ابی داوٗد ج:۱ ص:۱۵۰ و سنن نسائی ج:۱ ص: ۲۰۳ و ۲۰۴۔

دُور سے دُرود شریف بھیجنے اور قریب سے بھیجنے میں کوئی فرق نہ ہوتا۔

البتہ ایک حدیث ابو داؤد نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ:

"ما من أحدٍ یسلّم علیَّ اِلّا رَدَّ اللہ علیَّ رُوحی حتّی اردَّ علیہ السلام"

اس کے سب راوی ثقہ ہیں۔ (۱)

اس پر اِشکال ہوتا ہے کہ "رُوح کی واپسی" کا تقاضا یہ ہے کہ وہ جسدِ اَطہر سے جُدا ہوئی ہو، اور جُدا ہونا ہی موت ہے، اور اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رُوحِ مبارک جسدِ اَطہر کی طرف صرف سلام پیش کئے جانے کے وقت واپس آتی ہے۔ دوسرے اوقات میں جُدا رہتی ہے۔

اس کے جواب میں شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: (۲)

"وقد أجاب العلماء عن ذٰلک بوجوہ: احدھا انَّ المراد بقولہٖ: "رَدَّ اللہ علیَّ رُوحی" أَنَّ رَدَّ روحہٖ کانت سابقة عقبَ دفنہٖ، لا انھا تعادُ ثمَّ تُنزع ثم تعادُ."

یعنی تقدیرِ عبارت یوں ہوگی: "ما من احد یسلّم علیَّ اِلّا وقد رَدَّ اللہ علیَّ روحی قبل ذٰلک، ای عقب دفنی فأرُدُّ علیہ السلام"۔ یعنی "رَدّ اللہ" سے پہلے "وَقَدْ" محذوف ہے، جس میں واو حالیہ ہے۔ بلکہ علامہ سیوطیؒ نے اپنے رسالے "انباء الأذکیاء فی حیاة الأنبیاء" میں یہ توجیہ کر کے فرمایا ہے کہ: اس حدیث کو میں نے کتاب حیاة الانبیاء للبیہقی میں دیکھا تو اُس میں الفاظ یوں ہیں: "اِلَّا وَقَدْ رَدَّ اللہُ عَلَیَّ رُوْحِی" فحمدتُ اللہ کثیرًا۔ (۳)

حاصل اس جواب کا یہ ہے کہ رُوح کا جسدِ اَطہر سے نکلنا، اور واپس آنا بار بار نہیں ہوتا، بلکہ نزعِ رُوح صرف ایک بار وفات کے وقت ہی ہوا تھا، پھر دفن سے پہلے رُوحِ مبارک واپس آ گئی، یعنی جسدِ اَطہر سے ایک خاص قسم کا قوی تعلق قائم ہوگیا، جس کے باعث آپ قبر شریف کے پاس آکر سلام کرنے والوں کا سلام سنتے اور اُس کا جواب دیتے ہیں۔

اس کے بعد کچھ جوابات اور نقل فرمائے ہیں، مگر ناچیز کے نزدیک یہ جواب ہی کافی ہے۔

میرے والد مفتیٔ اعظم پاکستان حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس اللہ سرّہٗ نے تفسیر "معارف القرآن" میں سورۂ بقرہ کی آیت: "وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَنْ یُّقْتَلُ فِیْ سَبِیْلِ اللہِ اَمْوَاتٌ ط

---

(۱) فتح الملہم ج:۲ ص:۳۸۸۔

(۲) حوالۂ بالا ص:۳۸۸ و ۳۸۹۔

(۳) تکملة فتح الملہم ج:۵ ص:۳۰، باب فضائل موسیٰ علیہ السلام۔

بَلۡ أَحۡيَآءٌ وَّلٰكِنۡ لَّا تَشۡعُرُوۡنَ" کے تحت حیاتِ انبیاء سے متعلق بھی مختصر اور جامع کلام فرمایا ہے، وہ یہاں بعینہٖ نقل کیا جاتا ہے:

شہداء اور انبیاء کی حیاتِ برزخی اور اس کے درجات میں تفاضُل

''یہ تو سب کو معلوم ہے کہ اسلامی روایات کی رُو سے ہر مرنے والے کو برزخ میں ایک خاص قسم کی حیات ملتی ہے، جس سے وہ قبر کے عذاب یا ثواب کو محسوس کرتا ہے، اس میں مؤمن و کافر یا صالح و فاسق میں کوئی تفریق نہیں، لیکن اس حیاتِ برزخی کے مختلف درجات ہیں، ایک درجہ تو سب کو عام اور شامل ہے، کچھ مخصوص درجے انبیاء و صالحین کے لئے مخصوص ہیں، اور ان میں بھی باہمی تفاضل ہے۔ اس مسئلے کی تحقیق پر علماء کے مقالات وتحقیقات بے شمار ہیں،[1] لیکن ان میں سے جو بات اَقرب الی الکتاب والسنۃ ہے اور شبہات سے پاک ہے، اس کو سیّدی حضرت حکیم الاُمت تھانویؒ نے ''بیان القرآن'' میں واضح فرمادیا ہے، اس جگہ اسی کو نقل کرنا کافی معلوم ہوا:

ف:- ایسے مقتول کو جو اللہ کی راہ میں قتل کیا جائے ''شہید'' کہتے ہیں، اور اس کی نسبت گو یہ کہنا کہ وہ مرگیا صحیح اور جائز ہے، لیکن اس کی موت کو دوسرے مُردوں کی سی موت سمجھنے کی ممانعت کی گئی ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ بعد مرنے کے گو برزخی حیات ہر شخص کی رُوح کو حاصل ہے، اور اسی سے جزاء وسزا کا ادراک ہوتا ہے، لیکن شہید کو اس حیات میں اور مُردوں سے ایک گونہ امتیاز ہے، اور وہ امتیاز یہ ہے کہ اس کی یہ حیات آثار میں اوروں سے قوی ہے، جیسے اُنگلیوں کے اگلے پورے اور ایڑی، اگرچہ دونوں میں حیات ہے، اور حیات کے آثار بھی دونوں میں موجود ہیں، لیکن اُنگلیوں کے پوروں میں حیات کے آثار احساس وغیرہ بہ نسبت ایڑی کے زیادہ ہیں۔ اسی طرح شہداء میں آثارِ حیات عام مُردوں سے بہت زیادہ ہیں، حتیٰ کہ شہید کی اس حیات کی قوّت کا ایک اثر برخلاف معمولی مُردوں کے اس کے جسدِ ظاہری تک بھی پہنچا ہے کہ اس کا جسم باوجود مجموعۂ گوشت و پوست ہونے کے خاک سے متاثر نہیں ہوتا، اور مثل جسم زندہ کے صحیح سالم رہتا ہے، جیسا کہ احادیث اور مشاہدات شاہد ہیں۔ پس اس امتیاز کی وجہ سے شہداء کو اَحیاء کہا گیا اور ان کو دوسرے اموات کے برابر اَموات کہنے کی ممانعت کی گئی، مگر اَحکامِ

(۱) مثلاً علامہ بیہقی کا ایک مستقل رسالہ اسی موضوع پر ہے، نیز علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ کا رسالہ بنام ''اِنباءُ الأذکیاء فی حیاۃ الأنبیاء'' بھی اسی موضوع پر ہے۔ رفیع۔

ظاہرہ میں وہ عام مُردوں کی طرح ہیں، اُن کی میراث تقسیم ہوتی ہے، اور ان کی بیویاں دوسروں سے نکاح کرسکتی ہیں۔

اور یہی حیات ہے جس میں حضراتِ انبیاء علیہم السلام شہداء سے بھی زیادہ امتیاز اور قوّت رکھتے ہیں، یہاں تک کہ سلامتِ جسم کے علاوہ اس حیاتِ برزخی کے کچھ آثار ظاہری اَحکام پر بھی پڑتے ہیں، مثلاً ان کی میراث تقسیم نہیں ہوتی، اُن کی ازواج دوسروں کے نکاح میں نہیں آسکتیں۔

پس اس حیات میں سب سے قوی تر انبیاء علیہم السلام ہیں، پھر شہداء، پھر اور معمولی مُردے۔'' (تفسیر معارف القرآن ج:۱ ص:۳۹۷)

خلاصۂ بحث

خلاصہ اس پوری بحث کا یہ ہے کہ:

۱- انبیاء علیہم السلام کی وفات کے بعد ان کی ارواح کو ایک قسم کا قوی تعلق اپنے اجسام سے باقی رہتا ہے۔

۲- دُوسرے اموات کی ارواح کا بھی ایک قسم کا تعلق اگرچہ اُن کے اجسام سے رہتا ہے مگر انبیاء علیہم السلام کی ارواحِ مقدسہ کا تعلق دُوسروں سے بہت زیادہ قوی ہوتا ہے۔

۳- اسی قوی تعلق کی وجہ سے اُن پر بعض آثار واَحکام دُنیاوی زندگی کے باقی رہتے ہیں، جو قرآن وسنت کی صریح نصوص سے ثابت ہیں، مثلاً ان کے اجسام مٹی سے متأثر نہیں ہوتے، اُن کی میراث تقسیم نہیں ہوتی، ان کی ازواج دُوسروں کے نکاح میں نہیں آسکتیں، وہ اپنا شوق پورا کرنے کے لئے نماز بھی پڑھتے ہیں، وغیرہ۔

۴- اسی ایک قسم کے قوی تعلق کی وجہ سے ان کو نصوص میں ''احیاء'' کہا گیا ہے، چنانچہ اس تعلق کو ''حیات'' کہنا بھی دُرست ہے۔

۵- لیکن یہ حیات جو ان کو وفات کے بعد حاصل ہے، یہ بعینہا دُنیا والی زندگی نہیں، چنانچہ اس حیات کے لئے نہ ان کو دُنیا کی چیزیں کھانے پینے کی ضرورت ہے، نہ یہاں کی ہوا وغیرہ کی، بلکہ یہ قوی ترین حیاتِ برزخیہ ہے، جو بعض اُمور میں -جن کی صراحت قرآن وسنت کی نصوص میں آگئی ہے- یقینی طور پر دُنیاوی زندگی کے مثل ہے، جیسا کہ نمبر۳ میں بیان ہوا، اور باقی اُمور میں ایسی ہونا یقینی نہیں۔

هٰذا ما عندی واللہ الموفّق ولہُ الشکر وھو المستعان ولا حول ولا قوّۃ اِلّا بہ۔

قوله: "سَبْطَ الرَّأْسِ" (ص:۹۴ سطر:۷)

سَبْطٌ بفتح الباء وكسرها، لغتان مشهورتان، ويجوز اسكان الباء مع كسر السين وفتحها على التخفيف كما في كَتِفٍ وبابِهٖ. سیدھے بالوں والا، اس کا مصدر سُبُوْطَةٌ ہے (فتح الملهم)۔

اِشکال ہوتا ہے کہ پیچھے حدیث میں جعد (بمعنیٰ گھنگھریالے بال) فرمایا گیا تھا اور یہاں ہے کہ بال سیدھے تھے۔

جواب یہ ہے کہ بال مِن وَجْہٍ سبط تھے اور مِن وَجْہٍ جعد، اور بالوں کے اندر دونوں چیزوں کا جمع ہونا ہی بالوں کی خوبی ہے، اِس سے بال زیادہ حسین معلوم ہوتے ہیں۔

۴۱۹- "حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ ... (الیٰ قوله)... عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِوَادِي الْأَزْرَقِ فَقَالَ: أَيُّ وَادٍ هٰذَا؟ فَقَالُوْا: هٰذَا وَادِي الْأَزْرَقِ. قَالَ: كَأَنِّىْ أَنْظُرُ إِلٰى مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ هَابِطًا مِنَ الثَّنِيَّةِ وَلَهُ جُؤَارٌ إِلَى اللّٰهِ بِالتَّلْبِيَةِ، ثُمَّ أَتٰى عَلٰى ثَنِيَّةِ هَرْشٰى. فَقَالَ: أَيُّ ثَنِيَّةٍ هٰذِهٖ؟ قَالُوْا: ثَنِيَّةُ هَرْشٰى. قَالَ: كَأَنِّىْ أَنْظُرُ إِلٰى يُوْنُسَ بْنِ مَتّٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلٰى نَاقَةٍ حَمْرَاءَ جَعْدَةٍ عَلَيْهِ جُبَّةٌ مِنْ صُوْفٍ، خِطَامُ نَاقَتِهٖ خُلْبَةٌ، وَهُوَ يُلَبِّىْ (الیٰ قوله) قال هشيم يعني ليفًا." (ص:۹۴ سطر:۸تا۱۰)

قوله: "مَرَّ بِوَادِي الْأَزْرَقِ" (ص:۹۴ سطر:۹)

یہ مکہ مکرمہ اور مدینہ طیبہ کے درمیان ایک وادی ہے۔

قوله: "كَأَنِّىْ أَنْظُرُ إِلٰى مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ هَابِطًا مِنَ الثَّنِيَّةِ وَلَهُ جُؤَارٌ إِلَى اللّٰهِ" (ص:۹۴ سطر:۹)

یعنی گویا میں موسیٰ علیہ السلام کو اِس حال میں دیکھ رہا ہوں کہ وہ ثنیة سے اُتر رہے تھے اللہ کے سامنے تضرع کرتے ہوئے۔

اِس جملہ کی تشریح تین طرح سے ہوسکتی ہے:-

۱- ليلة الاسراء میں بیت المقدس کی طرف جاتے یا آتے ہوئے موسیٰ علیہ السلام کو اِس مقام پر دیکھا تھا اور وہ دیکھنا مجھے اِس طرح یاد ہے گویا کہ میں اب دیکھ رہا ہوں۔

۲- خواب کے اندر اس مقام پر یہ منظر کبھی دیکھا تھا، اور اب وادیٔ ازرق کو دیکھ کر

ایسے لگ رہا ہے جیسے میں موسیٰ علیہ السلام کو اب ثـنـیّــہ سے اُترتے ہوئے اور اللہ کے سامنے تضرع کرتے ہوئے دیکھ رہا ہوں۔

۳- اِن انبیاء کرام کا جو واقعہ ان کی زندگی میں پیش آچکا تھا، اب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اُس کی صورتِ مثالیہ بیداری میں دکھائی گئی، اسی لئے آپ نے "کأنی أنظر الٰی موسیٰ" اور "کأنی أنظر الٰی یونس" فرمایا، (فتح الملہم)۔[1]

قوله: "عَلٰی ثَنِیَّةِ هَرْشا" (ص:۹۴ سطر:۹و۱۰) ثَنِیَّة وهی طریق عال فی الجبل، أو بین الجبلین. أی عَقَبة، یعنی گھاٹی، اور هَرْشٰی الف مقصورہ کے ساتھ جُحْفَة کے پاس ایک گھاٹی کا نام ہے (فتح الملهم ص:۳۸۶)۔

قوله: "عَلَیْهِ جُبَّةٌ مِنْ صُوْفٍ، خِطَامُ نَاقَتِهِ خُلْبَةٌ، وَهُوَ یُلَبِّیْ" (ص:۹۴ سطر:۱۰)

خِطَامُ اور زِمَامٌ اُونٹ کی مُہار اور نکیل، اور "خُلْبَةٌ" جس کو "لِیفٌ" بھی کہا جاتا ہے، کھجور کے درخت کی چھال جس سے مُہار بنائی جاتی ہے۔

سوال:- یہ کیسے ہوا کہ یونس علیہ السلام جبہ پہنے ہوئے بھی ہیں اور تلبیہ بھی پڑھ رہے ہیں۔ حالانکہ تلبیہ سے تو اِحرام شروع ہوجاتا ہے، اور اِحرام میں سلا ہوا کپڑا پہننا حرام ہے؟

جواب:- وہ اپنی شریعت پر عمل کر رہے ہوں گے، اور ان کی شریعت میں یہ جائز ہوگا۔ نیز یہ بھی ہوسکتا ہے کہ انہوں نے اُس جُبّہ کو پہنا ہوا نہ ہو بلکہ کندھوں پر ڈال رکھا ہو، اور یہ پہنے بغیر بدن پر ڈالنا ہماری شریعت میں بھی اِحرام کے منافی نہیں، (فتح الملهم)۔

٤٢٢ - "حَدَّثَنَا قُتَیْبَةُ بْنُ سَعِیْدٍ... (الیٰ قوله)... عَنْ جَابِرٍ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ قَالَ: عُرِضَ عَلَیَّ الْأَنْبِیَاءُ. فَإِذَا مُوْسٰی ضَرْبٌ مِنَ الرِّجَالِ ...... الحدیث." (ص:۹۵ سطر:۴،۵)

قوله: "ضَرْبٌ مِنَ الرِّجَالِ" (ص:۹۵ سطر:۵)

ضرب ایسا شخص جو معتدل الجسامة ہو، یعنی نہ موٹا، نہ دُبلا۔

٤٢٣ - "حَدَّثَنِی مُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَبِی هُرَیْرَةَ قَالَ: قَالَ النَّبِیُّ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ: حِیْنَ أُسْرِیَ بِیْ لَقِیْتُ مُوْسٰی عَلَیْهِ السَّلَامُ

(۱) فتح الملهم ج:۲ ص:۳۹۱۔ نیز ملاحظہ فرمائیے: فتح الباری ج:۳ ص:۴۱۵ والدیباج ج:۱ ص:۲۱۲۔

.(فَنَعَتَهُ النَّبِيُّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ) فَإِذَا رَجُلٌ (حَسِبْتُهُ قَالَ) مُضْطَرِبٌ. رَجِلُ الرَّأْسِ. كَأَنَّهُ مِنْ رِجَالِ شَنُوْءَ ةَ. قَالَ: وَلَقِيْتُ عِيسٰى (فَنَعَتَهُ النّبِيُّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ) فَإِذَا رَبْعَةٌ أَحْمَرُ كَأَنَّمَا خَرَجَ مِنْ دِيْمَاسٍ يَعْنِي حَمَّامًا... الحديث.''

(ص:۹۵ سطر:۷تا۹)

قوله: ''مُضْطَرِبٌ'' (ص:۹۵ سطر:۸) طویل (نووی)۔[۱]

قوله: ''رَبْعَةٌ'' (ص:۹۵ سطر:۹) ربعة اور مربوع ہم معنیٰ ہیں، بمعنی معتدل القامة۔

قوله: ''كَأَنَّمَا خَرَجَ مِنْ دِيْمَاسٍ يَعْنِي حَمَّامًا'' (ص:۹۵ سطر:۹)

اگلی حدیث میں صراحت ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام کے بالوں سے اُس وقت پانی کے قطرے ٹپک رہے تھے۔

نیز ایک روایت میں یہ ہے کہ جب عیسیٰ علیہ السلام کو آسمان کی طرف اُٹھایا گیا تھا تو اُس وقت آپ غسل کر کے تشریف لائے تھے اور پانی کے قطرے آپ کے بالوں سے گر رہے تھے، تو اسی کیفیت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دیکھا، اور روایات میں آتا ہے کہ جب قربِ قیامت میں عیسیٰ علیہ السلام دوبارہ تشریف لائیں گے تو اس وقت بھی آپ کے بالوں سے پانی کے قطرے ٹپک رہے ہوں گے۔[۲]

٤٢٤ - ''حَدَّثَنَا يَحْيٰى بْنُ يَحْيٰى ... (الیٰ قوله)... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ: أَرَانِيْ لَيْلَةً عِنْدَ الْكَعْبَةِ، فَرَأَيْتُ رَجُلاً آدَمَ كَأَحْسَنِ مَا أَنْتَ رَاءٍ مِنْ أُدْمِ الرِّجَالِ، لَهُ لِمَّةٌ كَأَحْسَنِ مَا أَنْتَ رَاءٍ مِنَ اللِّمَمِ، قَدْ رَجَّلَهَا فَهِيَ تَقْطُرُ مَاءً، ... (الیٰ قوله)... فَقِيْلَ هٰذَا الْمَسِيْحُ ابْنُ مَرْيَمَ. ثُمَّ إِذَا أَنَا بِرَجُلٍ جَعْدٍ قَطَطٍ، أَعْوَرِ الْعَيْنِ الْيُمْنٰى، كَأَنَّهَا عِنَبَةٌ طَافِيَةٌ. فَسَأَلْتُ: مَنْ هٰذَا؟ فَقِيْلَ هٰذَا الْمَسِيْحُ الدَّجَّالُ.'' (ص:۹۵ سطر:۱۰ تا ۱۲)

قوله: ''أَرَانِيْ لَيْلَةً عِنْدَ الْكَعْبَةِ'' (ص:۹۵ سطر:۱۰)

یہ رُؤیت خواب میں ہوئی ہے، اگلی روایت میں تصریح ہے کہ ''أرانی اللیلة فی المنام'' (ص:۹٦ سطر:۲)۔

---

(۱) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۱ ص:۹۵۔

(۲) فتح الباری ج:٦ ص:۴۸۴ والتصریح بما تواتر فی نزول المسیح۔

قوله: "رَجُلًا اٰدَمَ" (ص:۹۵ سطر:۱۱) یعنی گندم گوں مرد۔

قوله: "مِنْ اُدْمِ الرِّجَالِ" (ص:۹۵ سطر:۱۱)

بضم الهمزة وسكون الدال المهملة، آدم کی جمع ہے، جیسے اَحْمَر کی جمع حُمْرٌ۔[۱]

قوله: "لِمَّةٌ" (ص:۹۵ سطر:۱۱) بكسر اللام وتشديد الميم، سر کے بال جو کان کی لو سے گزر کر کندھوں تک پہنچ گئے ہوں، اور اگر کندھوں سے بھی نیچے پہنچ جائیں تو اُن کو "جُمَّةٌ" کہا جاتا ہے، اور اگر "لِمَّة" سے کم ہوں تو وہ "وَفْرَة" ہیں۔[۲]

قوله: "جَعْدٍ قَطَطٍ" قاف اور پہلی طاء مفتوح ہے، اور کبھی پہلی طاء کو مکسور بھی پڑھا جاتا ہے، یہ جعدٍ کی تاکید ہے یعنی اس کے بال شديد الجعودة تھے، یعنی سخت گھنگھریالے پیچ دار تھے۔

۴۲۹ –"حدثني زُهير بن حَرْب ...(الٰى قوله)... عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لَقَدْ رَأَيْتُنِي فِي الْحِجْرِ وقُرَيْشٌ تَسْأَلُنِيْ عَنْ مَسْرَایَ فَسَأَلَتْنِی عَنْ أَشياء من بيت المقدس لَمْ أُثْبِتْهَا، فكُرِبْتُ[۳] كُرْبَةً ما كُرِبْتُ مثلَهُ قَطُّ، قال فَرَفَعَهُ الله لِيْ أَنْظُرُ اِلَيْهِ، مَا يَسْأَلُوْنِيْ عَنْ شَيْءٍ اِلَّا أَنْبَأْتُهُمْ بِهٖ، وَقَدْ رَأَيْتُنِيْ فِيْ جَمَاعَةٍ مِّنَ الْأَنْبِيَآءِ، فَاِذَا مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ قَائِمٌ يُّصَلِّيْ ...(الٰى قوله)... واذا عيسٰى بن مريم قائم يُصَلِّيْ ...(الٰى قوله)... وَاذا ابراهيم عليه السلام قائم يُصَلِّي أَشْبَهُ الناس بهٖ صاحبُكم –يعني نفسه صلى الله عليه وسلم– فَحَانَتِ الصَّلٰوةُ فَأَمَمْتُهُمْ." (ص:۹۶ سطر:۱۰ تا ۱۳)

یہ واقعہ اس وقت پیش آیا جب ليلة الاسراء کے اگلے روز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش کے سامنے اسراء اور معراج کے واقعات بیان فرمائے۔

قوله: "رَأَيْتُنِيْ فِي الْحِجْرِ" (ص:۹۶ سطر:۱۱)

أى في الحطيم، حطیم کا پرانا نام حِجر ہے۔

---

(۱) فتح الملهم ج:۲ ص:۳۹۶۔

(۲) فتح الملهم ج:۲ ص:۳۹۷۔

(۳) قوله: "كُرِبْتُ" أى أحزِنْتُ، وقوله: "كُرْبَةً" بالضم الغمّ الذى يأخذ النفس لشدّته. (فتح الملهم ج:۲ ص:۴۰۴)۔

اللہ ربّ العزت نے مسجدِ اقصیٰ کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کیسے ظاہر فرمایا؟

اس میں دو احتمال ہیں:-

۱- مسجدِ اقصیٰ کی صورتِ مثالیہ دکھائی ہو۔

۲- مسجدِ اقصیٰ کے اور آپ کے درمیان کے سارے پردے ہٹا دیئے گئے ہوں، جس کے نتیجہ میں آپ براہِ راست اس کا مشاہدہ فرما رہے ہوں۔

قوله: "وَقَدْ رَأَيْتُنِيْ فِي جماعة من الأنبياء" (ص:۹۶ سطر:۱۱)

انبیاء علیہم السلام کو یہ دیکھنا بالاتفاق اُس رُویت کے علاوہ ہے جو آسمانوں میں ہوئی۔[۱]

قوله: "فَحَانَتِ الصَّلٰوةُ فَأَمَمْتُهُمْ" (ص:۹۶ سطر:۱۳)

فتح الملهم میں ہے کہ: "أی دخل وقتها، ولعل المراد بها صلٰوةُ التحية أو يُرادُ بها صلٰوة المعراج على الخصوصيّة كذا فى المرقاة (الٰى قوله) يحتمل أن يكون صلّى بالأنبياء جميعًا فى المقدس، ثمّ صعد منهم الٰى السماوات مَن ذُكِرَ أَنَّهٗ صلى الله عليه وسلم رَءَاهُ فيها. ويحتمل أن تكونَ صلٰوتُهٗ بِهِمْ بعد أن هَبَطَ مِن السماء، فَهَبَطُوْا أيضًا۔[۲]

۴۳۰-"حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِيْ شَيْبَةَ... (الٰى قوله)... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ، قَالَ: لَمَّا أُسْرِىَ بِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ انْتُهِيَ بِهٖ إِلٰى سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰى، وَهِيَ فِي السَّمَاءِ السَّادِسَةِ. إِلَيْهَا يَنْتَهِيْ مَا يُعرَجُ بِهٖ مِنَ الْأَرْضِ. فَيُقْبَضُ مِنْهَا. وَإِلَيْهَا يَنْتَهِيْ مَا يُهْبَطُ بِهٖ مِنْ فَوْقِهَا. فَيُقْبَضُ مِنْهَا. قَالَ: إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشٰى. قَالَ: فَرَاشٌ مِنْ ذَهَبٍ. قَالَ: فَأُعْطِيَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ ثَلاثًا: أُعْطِيَ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسَ، وَأُعْطِيَ خَوَاتِيْمَ سُوْرَةِ الْبَقَرَةِ، وَغُفِرَ لِمَنْ لَمْ يُشْرِكْ بِاللّٰهِ مِنْ أُمَّتِهٖ شَيْئًا، الْمُقْحِمَاتُ." (ص:۹۷ سطر:۱ تا ۴)

قوله: "فَرَاشٌ مِنْ ذَهَبٍ" (ص:۹۷ سطر:۳)

الفراش بالفتح طيرٌ معروف، ومنه قوله تعالٰى: "يَوْمَ يَكُوْنُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوْثِ"[۳] یعنی پروانے۔

---

(۱) فتح الملهم ج:۲ ص:۴۰۵۔ (۲) حوالۂ بالا۔ (۳) القارعة آیت:۴۔

قوله: "أُعْطِيَ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسَ" (ص:۹۷ سطر:۳) یعنی پانچ نمازیں فرض کی گئیں۔ (۱)

قوله: "خَوَاتِيمَ سُورَةِ الْبَقَرَةِ" (ص:۹۷ سطر:۳) یعنی سورۃ البقرۃ کی آخری آیت جس میں اللہ تعالیٰ نے اس اُمت کے لئے کمالِ رحمت، آسانی، مغفرت اور کفار پر نصرت دینے کا بیان فرمایا ہے۔ (۲)

قوله: "الْمُقْحِمَاتُ" (ص:۹۷ سطر:۴)

بالرفع أی الکبائر المھلکات، یعنی انسان کو ہلاکت میں ڈال دینے والے کبیرہ گناہ۔

مُقحِمات کی مغفرت سے مراد یا تو یہ ہے کہ اصحاب الکبائر مخلّد فی النار نہ ہوں گے (قاله ابن حجرؒ) یا مراد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اُمت میں سے اکثر اصحاب الکبائر کی مغفرت ہوجائے گی، فانھا أمّۃ مرحومۃ، (کذا فی فتح الملھم عن المرقاۃ)۔ (۳)

باب معنیٰ قول اللہ عزّ وجلّ: "ولقد راٰہ نزلۃً أخرٰی .... الخ

۴۳۱ - "حَدَّثَنَا أَبُو الرَّبِيعِ الزَّهْرَانِيُّ ... (الٰی قوله) ...قَالَ :انا الشَّيْبَانِيُّ قَالَ:سَأَلْتُ زِرَّ بْنَ حُبَيْشٍ عَنْ قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالٰی:فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنٰی،قَالَ:أَخْبَرَنِی ابْنُ مَسْعُودٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَی اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ رَأَی جِبْرِيْلَ لَهُ سِتُّمِائَةِ جَنَاحٍ." (ص:۹۷ سطر:۴،۵)

قوله: "سَأَلْتُ زِرَّ بْنَ حُبَيْشٍ عَنْ قَوْلِ اللّٰهِ تَعَالٰی: فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنٰی" (ص:۹۷ سطر:۴)

مسئلہ رُوٴیتِ باری تعالیٰ

یہاں سے وہ احادیث آرہی ہیں جن کا تعلق سورۂ نجم کی ابتدائی آیات سے ہے، اور ان احادیث کا مرکزی مضمون یہ ہے کہ آیا لیلۃ المعراج میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ رَبّ العزت کا دیدار ہوا ہے یا نہیں؟

(۱) فتح الملھم ج:۲ ص:۴۰۸۔ (۲) حوالۂ بالا۔ (۳) حوالۂ بالا۔

اس مسئلے میں چار قول ہیں:-

۱- پہلا قول حضرت انس بن مالکؓ اور عبداللہ بن عباسؓ کا ہے،[1] وبه قال الحسن وعروة ابن الزبير وسائر اصحاب ابن عباس، وجزم به كعب الأحبار والزهرى وصاحبه معمر وآخرون، وهو قول الاشعرى وغالب اتباعه. (كذا فى فتح الملهم ج:۲ ص:۴۱۲ وص:۴۱۶) وہ کہتے ہیں کہ لیلة المعراج میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو باری تعالیٰ کا دیدار نصیب ہوا، اور فتح الملهم میں مسندِ احمد کی روایت سندِ قوی کے ساتھ یہ منقول ہے کہ: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: رأيتُ رَبّى عزَّ وجلَّ." (فتح الملهم ج:۲ ص:۴۱۳)۔ چنانچہ اس حدیثِ مرفوع کی بنا پر اِمام احمدؒ بھی اِثباتِ رُؤیت کے قائل تھے۔ (كذا فى فتح الملهم ج:۲ ص:۴۱۸)۔[2]

یہ حضرات سورۂ نجم کی آیات: "عَلَّمَهُ شَدِيْدُ الْقُوٰىۙ۝ ذُوْ مِرَّةٍ فَاسْتَوٰىۙ۝ وَهُوَ بِالْاُفُقِ الْاَعْلٰىؕ۝ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلّٰىۙ۝ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ اَوْ اَدْنٰىۚ۝ فَاَوْحٰى اِلٰى عَبْدِهٖ مَاۤ اَوْحٰىؕ۝" اور "وَلَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً اُخْرٰى" کی ضمیروں کو باری تعالیٰ کی طرف لوٹاتے ہیں، اور ان آیات میں جو قرب و رُؤیت اور تعلیم بلاواسطہ کا ذکر ہے اُسے اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرتے ہیں، اس قول کو صاحبِ تفسیرِ مظہری نے اختیار کیا ہے[3] (كذا فى معارف القرآن ج:۸ ص:۱۹۵)۔

۲- دوسرا قول حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عائشہ صدیقہؓ، ابوہریرہؓ اور ابوذر غفاریؓ کا ہے، (فتح الملهم میں حافظ ابنِ حجرؒ سے منقول ہے کہ حضرت ابوذرؓ کے قول کے بارے میں روایات مختلف ہیں،[4] رفیع)۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ لیلة المعراج میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ رَبّ العزت کی زیارت نہیں ہوئی اور وہ اِن ضمائر کو جبریلِ امین علیہ السلام کی طرف لوٹاتے ہیں (كذا فى معارف القرآن ج:۸ ص:۱۹۶، بحوالہ تفسیر ابنِ کثیر)۔[5] البتہ "فَاَوْحٰى اِلٰى عَبْدِهٖ مَاۤ اَوْحٰىؕ۝" کی ضمیریں، اللہ تعالیٰ ہی کی طرف راجع کرتے ہیں، اور اس پر اِنتشارِ ضمائر کا جو اِعتراض ہوسکتا ہے اُس کا جواب فتح الملهم میں حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ سے یہ نقل کیا ہے کہ وحی بھیجنا اور عبد کا مضاف الیہ ہونا، اللہ تعالیٰ ہی کی ذاتِ اقدس میں منحصر ہے، لہٰذا ان ضمائر کا غیر اللہ (جبریل) کی طرف راجع نہ ہونا بالکل ظاہر ہے، پس انتشارِ ضمائر کا اِعتراض باقی نہیں رہتا۔

---

(۱) تفسیر معارف القرآن ج:۸ ص:۱۹۵۔

(۲) مسند أحمد بن حنبل ج:۴ ص:۳۵۱، رقم الحديث: ۲۵۸۔ وص:۳۸۶ رقم الحديث: ۲۶۳۴ من مسند ابن عباس.

(۳) تفسير مظهرى ج:۹ ص:۱۰۹۔

(۴) فتح الملهم ج:۲ ص:۴۱۸۔

(۵) تفسير ابن كثير ج:۴ ص:۲۲۳۔

اِس قول کو علامہ قرطبیؒ[۱]، امام رازیؒ[۲]، ابوحیانؒ[۳] اور علامہ ابنِ کثیرؒ[۴] نے اپنی اپنی تفاسیر میں اختیار فرمایا ہے۔ علامہ نوویؒ[۵] اور حافظ ابنِ حجرؒ[۶] نے بھی اِس قول کو راجح قرار دیا ہے۔ علمائے متأخرین میں سے حکیم الاُمت حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے بھی اِسی قول کو راجح قرار دیا ہے، والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحبؒ نے معارف القرآن میں اِن حضرات کے اقوال کو نقل فرمایا ہے۔[۷]

۳- سورۃ النجم کی آیت "مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَاٰى" سے آیت "لَقَدْ رَاٰى مِنْ اٰيٰتِ رَبِّهِ الْكُبْرٰى" تک جن میں واقعۂ معراج کا بیان ہو رہا ہے، ان میں رُؤیت کے بارے میں جتنے الفاظ صیغۂ عموم کے ساتھ آئے ہیں ان سب میں رُؤیتِ جبریل اور رُؤیتِ باری تعالیٰ دونوں کا احتمال ہے، کیونکہ ان میں عموم ہے، اس لئے باری تعالیٰ کی رُؤیت بھی اِس میں شامل ہوسکتی ہے، اور اس عموم کی نفی کسی حدیثِ مرفوع سے ثابت نہیں، لہٰذا رُؤیتِ باری تعالیٰ کے انکار کی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ امکانِ رُؤیت نقلاً وعقلاً موجود ہے۔ اسے علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے اختیار فرمایا ہے، (كما فى فتح الملهم)[۸] اور حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی کو الحل المفہم[۹] میں، شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد صاحب عثمانی نے فتح الملہم اور فوائد القرآن (اُردو حاشیۂ تفسیر) میں اور حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے تفسیر معارف القرآن[۱۰] میں بطورِ احتمال اختیار فرمایا ہے۔

۴- چوتھا قول جس کو جمہور کا مسلک قرار دیا گیا ہے، یہ ہے کہ اِس مسئلہ میں توقف اختیار کیا جائے، اس لئے کہ آیات میں کوئی ایک معنیٰ صریح طور پر متعین نہیں اور اخبارِ آحاد جن میں سے بعض سے رُؤیت کا ثبوت اور دیگر بعض سے عدمِ ثبوت معلوم ہوتا ہے، ان پر اِس مسئلہ کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی، اس لئے کہ عقائد میں اخبارِ آحاد معتبر نہیں، بلکہ عقائد کا ثبوت تواتر

---

(۱) تفسیر القرطبی ج:۱۷ ص:۸۲ وما بعدہٗ۔
(۲) تفسیر الکبیر ج:۲۷ ص:۲۹۰۔
(۳) البحر المحیط ج:۸ ص:۱۵۶۔
(۴) تفسیر ابن کثیر ج:۴ ص:۲۲۳ وما بعدہٗ۔
(۵) شرح النووی ج:۱ ص:۹۷۔
(۶) فتح الباری، کتاب التفسیر، تفسیر سورۃ النجم، رقم الحدیث: ۴۸۵۵، ج:۸ ص:۶۰۸ وما بعدہ۔
(۷) تفسیر معارف القرآن ج:۸ ص:۱۹۷۔
(۸) ج:۲ ص:۲۱۱ و۲۱۲۔
(۹) الحل المفہم ج:۱ ص:۴۲، ۴۳۔
(۱۰) تفسیر معارف القرآن ج:۸ ص:۲۰۳ و۲۰۴۔

سے ہوتا ہے جو یہاں مفقود ہے، نیز اس کے ثبوت یا عدمِ ثبوت کے عقیدے پر ہمارا کوئی عمل موقوف نہیں، اس لئے اس مسئلہ میں توقف ہی اَحوَط ہے، حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے تفسیر معارف القرآن میں اسی کو "اَسلم و اَحوَط" قرار دیا ہے۔[1]

"فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنٰى" کی تشریح

زمانۂ جاہلیت میں یہ رواج تھا کہ جب دو آدمی آپس میں کوئی عہد و پیمان کرتے تو دونوں اپنی اپنی کمانوں کو لے کر ان کے چلّوں کو باہم ملا دیتے تھے، یہ کمالِ اتفاق کا اظہار سمجھا جاتا تھا کہ اب ان کمانوں کا رُخ ایک دوسرے کی طرف نہ ہوگا۔

قاب اس فاصلے کو کہتے ہیں جو کمان کے چلّے (یعنی کمان کی ڈور کے درمیانی حصے) اور کمان کی مِقبض (دستے) کے درمیان ہوتا ہے، تو اِس عہد کے وقت یہ دونوں شخص ایک دوسرے سے صرف "قاب قوسین" پر یعنی دو کمانوں کے قاب پر ہوتے ہیں، پس "كَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ" کنایہ ہوتا ہے انتہائی قرب سے، اسی تعبیر کو قرآنِ حکیم میں اختیار فرمایا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور جبریلِ امین کے درمیان، یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اللہ رَبّ العزت کے درمیان صرف قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنٰى کا فاصلہ تھا، اور یہ کنایہ ہے انتہائی قرب سے۔

٤٣٥ - "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الیٰ قوله)... عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: رَآهُ بِقَلْبِهِ." (ص:۹۸ سطر:۲،۳)

بصارت بالقلب مراد ہے، نہ کہ معرفت بالقلب، یعنی اللہ تعالیٰ نے قلب میں رُویت کی صلاحیت پیدا کردی، اور ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے قلب میں صفتِ بصارت کا پیدا کر دینا کوئی مشکل نہیں۔

٤٣٨ - "حَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ... (الیٰ قوله)... عَنْ مَسْرُوْقٍ[2] قَالَ: كُنْتُ مُتَّكِئًا عِنْدَ عَائِشَةَ، فَقَالَتْ: يَا أَبَا عَائِشَةَ! ثَلَاثٌ مَنْ تَكَلَّمَ بِوَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ فَقَدْ أَعْظَمَ عَلَى اللّٰهِ الْفِرْيَةَ. قُلْتُ: مَا هُنَّ؟ قَالَتْ: مَنْ زَعَمَ أَنَّ مُحَمَّدًا صَلَّى

---

(۱) تفسیر معارف القرآن ج:۸ ص:۲۰۵۔ رفیع

(۲) هو ابنُ الأجدَع سُمِّيَ مَسْرُوْقًا لِأَنَّهُ سَرَقَهُ انسان في صِغْرِهِ ثمَّ وُجِدَ. وَكُنْيَتُهُ "أَبُوْ عَائِشَةَ" فتح الملهم۔ (رف)

اللّٰہُ عَلَیْہِ وسَلَّمَ رَأَی رَبَّہُ فَقَدْ أَعْظَمَ عَلَی اللّٰہِ الْفِرْیَۃَ. قَالَ: وَکُنْتُ مُتَّکِئًا فَجَلَسْتُ. فَقُلْتُ: یَا أُمَّ الْمُؤْمِنِیْنَ! أَنْظِرِیْنِیْ، وَلَا تَعْجَلِیْنِیْ. أَلَمْ یَقُلِ اللّٰہُ تَعَالٰی: "وَلَقَدْ رَاٰہُ بِالْاُفُقِ الْمُبِیْنِ"، "وَلَقَدْ رَاٰہُ نَزْلَۃً اُخْرٰی" فَقَالَتْ: أَنَا أَوَّلُ ھٰذِہِ الْأُمَّۃِ سَأَلَ عَنْ ذٰلِکَ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وسَلَّمَ. فَقَالَ: إِنَّمَا ھُوَ جِبْرِیْلُ. لَمْ أَرَہُ عَلٰی صُوْرَتِہِ الَّتِیْ خُلِقَ عَلَیْھَا غَیْرَ ھَاتَیْنِ الْمَرَّتَیْنِ، رَأَیْتُہُ مُنْھَبِطًا مِنَ السَّمَاءِ، سَادًّا عِظَمُ خَلْقِہِ مَا بَیْنَ السَّمَآءِ إِلَی الْأَرْضِ. فَقَالَتْ: أَوَلَمْ تَسْمَعْ أَنَّ اللّٰہَ یَقُوْلُ: "لَا تُدْرِکُہُ الْأَبْصَارُ وَھُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصَارَ ج وَھُوَ اللَّطِیْفُ الْخَبِیْرُ" أَوَلَمْ تَسْمَعْ أَنَّ اللّٰہَ یَقُوْلُ: "وَمَا کَانَ لِبَشَرٍ اَنْ یُّکَلِّمَہُ اللّٰہُ اِلَّا وَحْیًا اَوْ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ اَوْ یُرْسِلَ رَسُوْلًا" اِلٰی قَوْلِہٖ "عَلِیٌّ حَکِیْمٌ" قَالَتْ: وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وسَلَّمَ کَتَمَ شَیْئًا مِنْ کِتَابِ اللّٰہِ فَقَدْ أَعْظَمَ عَلَی اللّٰہِ الْفِرْیَۃَ. وَاللّٰہُ یَقُوْلُ: "یٰاَیُّھَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَآ اُنْزِلَ اِلَیْکَ مِنْ رَّبِّکَ ط وَاِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسٰلَتَہٗ" قَالَتْ: وَمَنْ زَعَمَ أَنَّہُ یُخْبِرُ بِمَا یَکُوْنُ فِیْ غَدٍ فَقَدْ أَعْظَمَ عَلَی اللّٰہِ الْفِرْیَۃَ. وَاللّٰہُ یَقُوْلُ: "قُلْ لَّا یَعْلَمُ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الْغَیْبَ اِلَّا اللّٰہُ."

(ص:۹۸ سطر:۴ تا ۹)

قولہ: "فَقَالَتْ: أَوَلَمْ تَسْمَعْ أَنَّ اللّٰہَ یَقُوْلُ" (ص:۹۸ سطر:۷)

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے (جنت میں پہنچنے سے پہلے) رُویتِ باری تعالٰی کی نفی پر یہاں تین دلائل بیان کئے:-

۱- پہلی دلیل یہ ہے کہ: "وَلَقَدْ رَاٰہُ بِالْاُفُقِ الْمُبِیْنِ" اور "وَلَقَدْ رَاٰہُ نَزْلَۃً أُخْرٰی" میں ضمیر کا مرجع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جبریلِ امین کو قرار دیا ہے۔

۲- دوسری دلیل یہ ہے کہ ارشادِ باری ہے: "لَا تُدْرِکُہُ الْأَبْصَارُ وَھُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصَارَ وَھُوَ اللَّطِیْفُ الْخَبِیْرُ" اِس آیتِ مبارکہ میں رُویت کی صراحۃً نفی کی گئی ہے۔

۳- تیسری یہ کہ اللہ ربّ العزت کا ارشاد ہے: "مَا کَانَ لِبَشَرٍ أَنْ یُّکَلِّمَہُ اللّٰہُ اِلَّا وَحْیًا أَوْ مِنْ وَّرَآءِ حِجَابٍ أَوْ یُرْسِلَ رَسُوْلًا فَیُوْحِیَ بِاِذْنِہٖ مَا یَشَآءُ ج اِنَّہٗ عَلِیٌّ حَکِیْمٌ" (سورۃ الشوریٰ: ۵۱) اس سے معلوم ہوا کہ کلام اللہ مع العبد کی صرف تین صورتیں ممکن ہیں:-

۱- وَحْيًا، اس میں نہ آواز سنائی دیتی ہے نہ رُؤیت ہوتی ہے، بلکہ قلب میں مضمون کا القاء ہوتا ہے۔

۲- مِنْ وَّرَآءِ حِجَابٍ، اس میں آواز تو سنائی دیتی ہے، رُؤیت نہیں ہوتی۔

۳- اور تیسرا طریقہ اِرسالِ رسول کا ہے کہ جبریلِ امین آکر اللہ تعالیٰ کا پیغام پہنچاتے ہیں، اس صورت میں بھی رُؤیتِ باری نہیں ہوتی۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ اِس دنیا میں کوئی نبی اللہ ربّ العزت کا دیدار نہیں کرسکتا۔

قائلینِ رُؤیت کی طرف سے اِن دلائل کے یہ جوابات دیئے جاتے ہیں:-

۱- پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ آیات "وَلَقَدْ رَاٰهُ بِالْاُفُقِ الْمُبِیْنِ" اور "وَلَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً اُخْرٰی" میں ضمیر کا مرجع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جبریلِ امین کو قرار دیا ہے، لیکن آیت: "مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَاٰی" میں "ما" عام ہے، تو اس سے رُؤیتِ باری تعالیٰ کا امکان معلوم ہوتا ہے۔

۲- دوسری دلیل کا پہلا جواب یہ ہے کہ یہاں ادراک کی نفی کی گئی ہے، اور ادراک سے مراد "نظر علٰی وجهِ الاحاطة" ہے، اس کے تو ہم بھی قائل ہیں کہ مخلوق کی نگاہیں اللہ تعالیٰ کی ذات کا احاطہ نہیں کرسکتیں، اس سے مطلق رُؤیت کی نفی نہیں ہوتی۔

اور دوسرا جواب یہ ہے کہ اِس عدمِ ادراک کا تعلق عالمِ دنیا کے ساتھ ہے، جبکہ یہاں بحث عالمِ بالا میں رُؤیت کی ہو رہی ہے کہ لیلة المعراج میں رُؤیت ہوئی یا نہیں۔

۳- تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ آیتِ مذکورہ میں یہ بتلایا گیا ہے کہ وحی اور دیدار جمع نہیں ہوسکتے، تو یہ بات دیدار کے مسلک کے منافی نہیں، اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ دیدار کے وقت وحی نہ ہوئی ہو، اور وحی کے ساتھ دیدار نہ ہوا ہو، فلا تعارض۔ (۱)

قوله: "وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَتَمَ شَيْئًا مِنْ كِتَابِ اللّٰهِ" (ص:۹۸ سطر:۸)

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے جو تین باتیں ارشاد فرمائیں، ان میں سے پہلی بات یعنی عدمِ رُؤیتِ باری تعالیٰ کی تفصیل اُوپر آچکی، دوسری بات کا حاصل یہ ہے کہ جو شخص یہ

---

(۱) اِن سوالات و جوابات کے تفصیلی مطالعہ کے لئے ملاحظہ فرمایئے: فتح الملهم ج:۲ ص:۴۲۰ تا ۴۲۳ وفتح الباری ج:۸ ص:۶۰۸ وما بعدهٗ والبحر المحیط ج:۲۷ ص:۲۹۰۔

کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کتاب اللہ میں سے کچھ چھپایا ہے، تو اس نے اللہ تعالیٰ پر بڑا بہتان لگایا، اس لئے کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآنِ حکیم کی کسی آیت کو چھپاتے تو سورۂ احزاب کی اس آیت کو چھپاتے: "وَاِذْ تَقُوْلُ لِلَّذِیْ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَیْهِ وَاَنْعَمْتَ عَلَیْهِ اَمْسِکْ عَلَیْکَ زَوْجَکَ وَاتَّقِ اللّٰهَ وَتُخْفِیْ فِیْ نَفْسِکَ مَا اللّٰهُ مُبْدِیْهِ وَتَخْشَی النَّاسَ"[1] اور جب اِس آیت کو بھی نہ چھپایا تو یقیناً کسی اور آیت کو بھی نہیں چھپایا۔ اور آیتِ مذکورہ کے چھپانے کی وجہ یہ ہوسکتی تھی کہ اس میں اللہ ربّ العزت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک راز کو فاش کیا ہے، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "بَلِّغْ مَآ اُنْزِلَ اِلَیْکَ مِنْ رَّبِّکَ" کے حکم کی تعمیل فرماتے ہوئے اس آیت کو بھی چھپانا گوارا نہیں کیا۔

وہ راز یہ تھا کہ اللہ ربّ العزت نے بذریعہ وحیٔ غیر متلو کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی تھی کہ حضرت زید بن حارثہؓ اپنی زوجہ زینبؓ بنت جحش کو طلاق دیں گے اور وہ آپ کے نکاح میں آئیں گی، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اِس کا اظہار مناسب نہیں سمجھا، اس لئے کہ معاشرۂ عرب میں متبنّیٰ کی زوجہ سے نکاح ایسا ہی بُرا سمجھا جاتا تھا جیسے حقیقی بیٹے کی اہلیہ سے، لیکن اللہ ربّ العزت اِس غلط رسم کا خاتمہ عملی طور پر بھی فرمانا چاہتے تھے، اس لئے اپنے محبوب صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی کہ ہم آئندہ ایسا کرنے والے ہیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مخالفین کی ملامت کے خوف سے اس کا اظہار مناسب نہیں سمجھا، مگر اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں اظہار فرمادیا۔

٤٤٢ - "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَکْرِ بْنُ أَبِی شَیْبَةَ ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَبِی ذَرٍّ قَالَ: سَأَلْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ هَلْ رَأَیْتَ رَبَّکَ؟ قَالَ: نُوْرٌ أَنّٰی أَرَاهُ." (ص:۹۹ سطر:۱)

قوله: "نُوْرٌ أَنّٰی أَرَاهُ" (ص:۹۹ سطر:۱)

حضرت علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تفسیر یہ فرمائی ہے کہ "نورٌ من اَین اَراهُ" یعنی أنّٰی بمعنیٰ مِن أین ہے، یعنی وہ نور تھا جہاں سے بھی میں دیکھتا تھا۔ علامہ شبیر احمد عثمانی صاحبؒ اسے نقل کرکے فرماتے ہیں: "ولا یخفٰی ما فیه من اللطافة" مگر انہوں نے حضرت کشمیریؒ کی اس تفسیر سے پہلے خود یہ تفسیر فرمائی ہے کہ: "ومعناه حجابه نورٌ فکیف أراهُ." (کذا

(۱) الأحزاب آیت:۳۷۔

فی فتح الملهم)،[۱] اوراس کی تائید میں علامہ مازری کی عبارت نقل فرمائی ہے۔[۲] اس تفسیر کا حاصل یہ بنتا ہے کہ "أنّیٰ" بمعنی "کیف" ہے۔

ناچیز عرض کرتا ہے کہ یہ دونوں تفسیریں دُرست ہوسکتی ہیں، لیکن دونوں سے رُویتِ ذات کی بظاہر نفی معلوم ہوتی ہے، واللہ اعلم۔

٤٤٤- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ،وَأَبُوْ كُرَيْبٍ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَبِي مُوْسٰى قَالَ:قَامَ فِينَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ بِخَمْسِ كَلِمَاتٍ، فَقَالَ: إِنَّ اللّٰهَ لاَ يَنَامُ وَلاَ يَنْبَغِيْ لَهُ أَنْ يَّنَامَ، يَخْفِضُ الْقِسْطَ وَيَرْفَعُهُ، يُرْفَعُ إِلَيْهِ عَمَلُ اللَّيْلِ قَبْلَ عَمَلِ النَّهَارِ ،وَعَمَلُ النَّهَارِ قَبْلَ عَمَلِ اللَّيْلِ، حِجَابُهُ النُّوْرُ. (وَفِي رِوَايَةِ أَبِي بَكْرٍ" النَّارُ) لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهٖ مَا انْتَهٰى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهٖ. " (ص:۹۹ سطر:۳ تا۵)

قوله: "يَخْفِضُ الْقِسْطَ وَيَرْفَعُهُ" (ص:۹۹ سطر:۴) قِسْطٌ کے اصل معنی ہیں عدل، یہاں قسط سے مراد میزان ہے کیونکہ میزان عدل کا ذریعہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ بندوں کے اعمال جو اللہ کے پاس پہنچتے ہیں اللہ ان کا وزن کرتا ہے۔ اور جو ارزاق بندوں کے لئے نازل کئے جاتے ہیں ان کا وزن کرتا ہے، کسی کو زیادہ دیتا ہے (یعنی یخفض المیزان) اور کسی کو کم دیتا ہے (یعنی یرفع المیزان) کذا فی فتح الملهم وشرح النوویؒ بزیادة ایضاح منی۔

قوله: "حِجَابُهُ النُّوْرُ" (ص:۹۹ سطر:۵)

حجاب تو درحقیقت اجسامِ محدودہ کے لئے ہوتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ جسم سے بھی منزہ ہے اور حد سے بھی، لہٰذا یہاں مراد "مانع من الرؤية" ہے جسے یہاں نور یا نار کہا گیا ہے اور وہی رُویت میں حائل ہے (فتح الملهم)۔[۳]

قوله: "لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهٖ مَا انْتَهٰى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهٖ" (ص:۹۹ سطر:۵)

یہاں "من" بیانیہ ہے، تبعیض کا نہیں ہوسکتا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی بصر تو تمام مخلوقات تک پہنچی ہوئی ہے (فتح الملهم)۔[۴]

---

(۱) فتح الملهم ج:۲ ص:۴۲۸۔
(۲) المعلم ج:۱ ص:۲۲۴۔
(۳) فتح الملهم ج:۲ ص:۴۲۹۔
(۴) فتح الملهم ج:۲ ص:۴۳۰۔

"سبحاتُ" بضم السین والباء ورفع التاء فی اٰخرہٖ جمع سُبحة، ومعنی سبحاتُ وجهہٖ نورُہٗ وجلالُہٗ وبهائُہٗ.

یعنی ہمارے اور اللہ رَبّ العزت کے درمیان نور کا پردہ حائل ہے، اگر وہ بھی ہٹ جائے تو تا حدِ نگاہ ہر چیز جل جائے۔ اس کی ایک ادنیٰ سی نظیر ہم اپنی دنیاوی زندگی میں مشاہدہ کرتے ہیں، وہ یہ کہ سائنسی تحقیق کے مطابق سورج اور زمین کے درمیان ایک پردہ حائل ہے جس کا نام "اُوزون کا غلاف" (Layer of Ozone) ہے، یہ سورج کی حرارت کو اپنے اندر جذب کرتا ہے جس کے نتیجہ میں حرارت میں کمی واقع ہوجاتی ہے اور اس کے بعد یہ حرارت قابلِ برداشت اور مفید ہوکر زمین پر اثرانداز ہوتی ہے۔ اب کچھ عرصہ سے اِس پردہ کے اندر شگاف پڑ گیا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اب ہر سال پہلے کے مقابلہ میں زیادہ گرمی پڑتی ہے، حتیٰ کہ برطانیہ اور جرمنی وغیرہ جیسے ٹھنڈے ممالک میں بھی گرمی نسبتاً زیادہ ہونے لگی ہے۔

قوله: "وَجْهِہٖ" (ص:۹۹ سطر:۵) أی ذاتہٖ.

باب اثبات رُؤیة المؤمنین فی الاٰخرة ربهم سبحانه وتعالٰی

۴۴۷ – "حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَلِيٍّ الجَهْضَمِيُّ ... (الٰی قوله) ... عَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ: جَنَّتَانِ مِنْ فِضَّةٍ آنِيَتُهُمَا وَمَا فِيهِمَا، وَجَنَّتَانِ مِنْ ذَهَبٍ آنِيَتُهُمَا وَمَا فِيهِمَا، وَمَا بَيْنَ الْقَوْمِ وَبَيْنَ أَنْ يَنْظُرُوا إِلٰى رَبِّهِمْ إِلَّا رِدَاءُ الكِبْرِيَاءِ عَلٰى وَجْهِهٖ فِي جَنَّةِ عَدْنٍ."

(ص:۹۹ سطر:۸، ۹ و ص:۱۰۰ سطر:۱، ۲)

قوله: "إِلَّا رِدَاءُ الكِبْرِيَاءِ" (ص:۱۰۰ سطر:۱)

رداء الکبریاء سے "حجابِ نوری" مراد ہے، جسے پچھلی حدیث میں "حجابُہُ النور" فرمایا گیا ہے (فتح الملهم)۔[1] اِس وقت تو ہمارے اور اللہ رَبّ العزت کی رُؤیت کے درمیان اس قدر پردے حائل ہیں کہ ہم نے حجابِ نوری بھی نہیں دیکھا، لیکن جنت میں پہنچنے کے بعد صرف حجابِ نوری باقی رہ جائے گا باقی پردے اور موانع ختم ہوجائیں گے، اور پھر "میدانِ مزید"

(۱) فتح الملهم ج:۲ ص:۴۳۵۔

میں دیدار کے وقت وہ بھی ہٹادیا جائے گا، جیسا کہ آگے احادیث سے معلوم ہوگا۔

قولہ: "عَلٰی وَجْهِهٖ" (ص:۱۰۰ سطر:۱)

دراصل یہ حجاب ہم پر ہے نہ کہ اللہ تعالیٰ کی ذاتِ اقدس پر، لیکن تسہیلِ فہم کے لئے یہ تعبیر اختیار کی گئی۔

قولہ: "فِیْ جَنَّةِ عَدْنٍ" (ص:۱۰۰ سطر:۲) ای جنة الخلود.

٤٤٨ - "حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللّٰهِ بْنُ عُمَرَ بْنِ مَيْسَرَةَ... (الیٰ قوله)... عَنْ صُهَيْبٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ: إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، قَالَ: يَقُوْلُ اللّٰهُ تَبَارَكَ وَتَعَالٰى: تُرِيْدُوْنَ شَيْئًا أَزِيْدُكُمْ؟ فَيَقُوْلُوْنَ: أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوْهَنَا؟ أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ وَتُنَجِّيْنَا مِنَ النَّارِ؟ قَالَ: فَيَكْشِفُ الْحِجَابَ فَمَا أُعْطُوْا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلٰى رَبِّهِمْ." (ص:۱۰۰ سطر:۲،۳)

قولہ: "تُرِيْدُوْنَ شَيْئًا؟" (ص:۱۰۰ سطر:۳)

ہمزہ استفہام محذوف ہے، أی أتریدون شیئًا.

قولہ: "تُنَجِّيْنَا" (ص:۱۰۰ سطر:۳)

بعض نسخوں میں یائے تحتانیہ نہیں ہے، اور نحوی قاعدے کا تقاضا بھی یہی ہے، اس صورت میں اس کا عطف تدخلنا پر ہوگا اور یاء کو عاملِ جازم "لم" کی وجہ سے محذوف قرار دیا جائے گا، لیکن ہمارے اس نسخہ میں یاء موجود ہے تو اس جملہ کو ماقبل کے دو اِستفہامیہ جملوں "ألم تبیض وجوهنا، ألم تدخلنا الجنة" پر معطوف قرار دیا جائے گا (کذا فی الحاشیة فی نسختنا) بظاہر اس کا مطلب یہ ہے کہ یاء کی موجودگی کی صورت میں "تنجینا" جملہ استفہامیہ کے بجائے خبریہ ہوگا۔

٤٤٩ - "حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: نَا يَزِيْدُ بْنُ هَارُوْنَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ سَلَمَةَ، بِهٰذَا الإِسْنَادِ. وَزَادَ: ثُمَّ تَلاَ هٰذِهِ الآيَةَ "لِلَّذِيْنَ اَحْسَنُوا الْحُسْنٰى وَزِيَادَةٌ." (ص:۱۰۰ سطر:۴)

قولہ: "لِلَّذِيْنَ اَحْسَنُوا الْحُسْنٰى وَزِيَادَةٌ" (ص:۱۰۰ سطر:۴)

"الحسنٰی" سے الحیاة الحسنة فی الجنّة اور "زیادة" سے باری تعالیٰ کا دیدار

مراد ہے۔ زیادةٌ پر تنوین تعظیم کی ہے، قال القاضی عیاض فی شرحِ صحیح مسلم له المسمّٰی "اکمال المعلم بفوائد مسلم" (ج:۱ ص:۵۴۰) ما نصه: ذکر فی هٰذا الحدیث نظر أهل الجنّة الٰی رَبّهِمْ. مذهب أهل السنة باجمعهم جواز رُؤیة الله عقلًا ووجوبها فی الاٰخرة للمؤمنین سمعًا، نطق بذالک الکتاب العزیز وأجمع علیه سلف الأمّة ورواهٗ بضعة عشر من الصحابة بالفاظ مختلفة عن النبی صلی الله علیه وسلم، خلافًا للمعتزلة والخوارج وبعض المرجئة اذ نفوا ذالک عقلًا بناءً علٰی شروطٍ یشترطونها من البِنیة والمقابلة واتصال الأشعة وزوال الموانع، فی تخلیط لهم طویلٍ، وأهل الحق لا یشترطون شیئًا من ذالک سوٰی وجود المرئی، وان الرؤیة إدراک یخلقها الله للرائی فیری المرئی، لٰکن مجری العادة تکون علٰی صفاتٍ ولیست بشروط.

٤٥٠ – "حَدَّثَنِی زُهَیْرُ بْنُ حَربٍ ... (الیٰ قوله)... عَنْ عَطَاءِ بْنِ یَزِیْدَ اللَّیْثِیِّ، أَنَّ أَبَا هُرَیْرَةَ أَخْبَرَهُ؛ أَنَّ نَاسًا قَالُوْا لِرَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ :یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! هَلْ نَریٰ رَبَّنَا یَوْمَ الْقِیَامَةِ ؟ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ: هَلْ تضَارُّوْنَ فِی الْقَمرِ لَیْلَةَ الْبَدْرِ؟ قَالُوْا: لَا، یَا رَسُوْلَ اللهِ! قَالَ: هَلْ تُضَارُّوْنَ فِی الشَّمْسِ لَیْسَ دُوْنَهَا سَحَابٌ؟ قَالُوْا: لَا، یَا رَسُوْلَ اللهِ! قَالَ: فَإِنَّکُمْ تَرَوْنَهٗ کَذَالِکَ، یَجْمَعُ اللهُ النَّاسَ یَوْمَ الْقِیَامَةِ، فَیَقُوْلُ مَنْ کَانَ یَعْبُدُ شَیْئًا فَلْیَتَّبِعْهُ. فَیَتبِعُ مَنْ کَانَ یَعْبُدُ الشَّمْسَ الشَّمْسَ، وَیَتَّبِعُ مَنْ کَانَ یَعْبُدُ الْقَمَرَ الْقَمَرَ، وَیَتَّبِعُ مَنْ کَانَ یَعْبُدُ الطَّوَاغِیْتَ الطَّوَاغِیْتَ،وَتَبْقٰی هٰذِهِ الْأُمَّةُ فِیْهَا مُنَافِقُوْهَا، فَیَأْتِیْهِمُ اللّٰهُ فِیْ صُوْرَةٍ غَیْرِ صُوْرَتِهِ الَّتِی یَعْرِفُوْنَ، فَیَقُوْلُ:أَنَا رَبُّکُمْ. فَیَقُوْلُوْنَ: نَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْکَ ،هٰذَا مَکَانُنَا حَتّٰی یَأْتِیَنَا رَبُّنَا، فَإِذَا جَاءَ رَبُّنَا عَرَفْنَاهُ. فَیَأْتِیْهِمُ اللّٰهُ فِی صُوْرَتِهِ الَّتِیْ یَعْرِفُوْنَ، فَیَقُوْلُ :أَنَا رَبُّکُمْ. فَیَقُوْلُوْنَ:أَنْتَ رَبُّنَا فَیَتبعُوْنَهُ.وَیُضْرَبُ الصِّرَاطُ بَیْنَ ظَهْرَانَیْ جَهَنَّمَ.فَأَکُوْنُ أَنَا وَأُمَّتِیْ أَوَّلَ مَنْ یُّجِیْزُ،وَلَا یَتَکَلَّمُ یَوْمَئِذٍ إِلَّا الرُّسُلُ.وَدَعْوَی الرُّسُلِ یَوْمَئِذٍ: اَللّٰهُمَّ سَلِّمْ ، سَلِّمْ. وَفِیْ جَهَنَّمَ کَلَالِیْبُ مِثْلُ شَوْکِ السَّعْدَانِ هَلْ رَأَیْتُمُ السَّعْدَانَ ؟ قَالُوا: نَعَمْ یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ. قَالَ: فَإِنَّهَا مِثْلُ شَوْکِ السَّعْدَانِ، غَیْرَ أَنَّهُ لَا یَعْلَمُ مَا قَدْرُ عِظَمِهَا إِلَّا اللّٰهُ ،تَخْطَفُ النَّاسَ

بأعمالهم، فمنهم الموبق يعنى بعمله، ومنهم المجازى حتّى ينجّىٰ حتّٰى إذا فرغ اللّٰه من القضاء بين العباد، وأراد أن يخرج برحمته من أراد من أهل النار، أمر الملائكة أن يخرجوا من النار من كان لا يشرك باللّٰه شيئًا، ممّن أراد اللّٰه أن يرحمه، ممّن يقول لا إلٰه إلّا اللّٰه. فيعرفونهم فى النار، يعرفونهم بأثر السّجود، تأكل النّار من ابن آدم إلّا أثر السّجود، حرّم اللّٰه على النار أن تأكل أثر السّجود. فيخرجون من النّار وقد امتحشوا، فيصبّ عليهم ماء الحياة فينبتون منه كما تنبت الحبّة فى حميل السّيل. ثمّ يفرغ اللّٰه من القضاء بين العباد، ويبقٰى رجلٌ مقبلٌ بوجهه على النّار، وهو آخر أهل الجنّة دخولاً الجنّة، فيقول: أى ربّ! اصرف وجهى عن النار، فإنّه قد قشبنى ريحها وأحرقنى ذكاؤها، فيدعو اللّٰه ما شاء اللّٰه أن يّدعوه ... (الىٰ قوله)... فيقدّمه إلٰى باب الجنّة فإذا قام علٰى باب الجنّة انفهقت له الجنّة فرأى ما فيها من الخير والسّرور ... (الىٰ قوله)... فيقول: أى ربّ! لا أكون أشقٰى خلقك، فلا يزال يدعو اللّٰه حتّٰى يضحك اللّٰه عزّ وجلّ منه. فإذا ضحك اللّٰه منه، قال: ادخل الجنّة. فإذا دخلها قال اللّٰه له: تمنّه. فيسأل ربّه ويتمنّٰى، حتّٰى إنّ اللّٰه ليذكّره من كذا وكذا، حتّٰى إذا انقطعت به الأمانىّ، قال اللّٰه تعالٰى: ذٰلك لك ومثله معه (الٰى قوله) قال أبو سعيد وعشرة أمثاله معه يا أبا هريرة...الحديث."

(ص:۱۰۰ سطر:۴ تا ص:۱۰۱ سطر:۱۱)

قوله: "الطّواغيت" (ص:۱۰۰ سطر:۷)

یعنی اصنام، اِس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت بتوں کے اندر بھی چلنے کی صلاحیت پیدا کردی جائے گی۔

قوله: "وتبقٰى هٰذه الأمّة فيها منافقوها" (ص:۱۰۰ سطر:۸)

أی أمّة الاجابة، ابتداء میں منافقین بھی ان کے ساتھ شامل ہوں گے جو "کشف عن الساق" کے وقت سجدہ نہ کرسکنے کی وجہ سے ظاہر کردیئے جائیں گے۔ جیسا کہ آگے ایک روایت میں آئے گا۔

قولہ: "فَيَأْتِيهِمُ اللّٰهُ فِيْ صُوْرَةٍ غَيْرِ صُوْرَتِهِ" (ص:۱۰۰ سطر:۸)

یہ الفاظ متشابہات کے قبیل سے ہیں، متشابہات کے بارے میں علمائے اہل السنۃ والجماعۃ کے دو طریقے ہیں۔

متقدمین کا طریقہ:- متقدمین کا طریقہ یہ ہے کہ ہمیں اِن متشابہات کی مراد کا کوئی علم یقینی حاصل نہیں، تاہم اِن کے جو بھی معنی اللہ کے نزدیک مراد ہیں وہ حق ہیں، ہم اُن پر ایمان لاتے ہیں اور کوئی تأویل نہیں کرتے۔ یہ مذہب اَحوَط اور اَقرب الی القرآن ہے، کما قال تعالیٰ: "وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا".

متأخرین کا مذہب:- متأخرین نے تأویل کا راستہ اختیار فرمایا، لیکن اس میں بھی وہ کوئی قطعی اور یقینی حکم نہیں لگاتے، بلکہ بہ طور احتمال کے یوں فرماتے ہیں کہ: اس کے فلاں معنیٰ مراد ہو سکتے ہیں۔ اور متأخرین کو یہ تأویل کا راستہ اس لئے اختیار کرنا پڑا کہ جب یونانی فلسفہ، اسلامی معاشرہ میں متعارف ہوا تو بہت سے مسلمان اس سے متأثر ہوئے اور ان کے عقائد پر بھی اِس فلسفہ کا اثر پڑا، یہاں تک کہ بہت سے گمراہ فرقے وجود میں آگئے، انہی میں سے ایک فرقہ "مجسّمہ" ہے جس کے متبعین کا عقیدہ یہ تھا کہ اللہ ربّ العزت جسم رکھتے ہیں، جبکہ اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ جسم وصورت سے مُنزّہ ہیں۔ تو وہ الفاظ جن سے باری تعالیٰ کا مجسّم ہونا اور اسی کے مطابق افعال کے صدور کا شبہ ہوتا تھا، متأخرین نے اُن میں تأویل کی تاکہ یہ بتایا جاسکے کہ اس کے جو معنیٰ فرقہ "مجسّمہ" نے لئے ہیں وہ دُرست نہیں، دوسرے معنی کا بھی احتمال ہے، واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔ مثلاً مذکورہ جملہ میں "يأتيهم" کو بمعنیٰ "يظهر لهم" اور صورۃ کو صفۃ کے معنیٰ میں لیا۔

اگرچہ اَحوَط طریقہ متقدمین کا ہے، لیکن چونکہ متأخرین کا طریقہ غرضِ صحیح پر مبنی ہے، نیز متأخرین اپنی تأویل میں قطعیت کا حکم بھی نہیں لگاتے بلکہ محض احتمال کے طور پر ذکر کرتے ہیں، تو اِس اعتبار سے یہ طریقہ بھی قابلِ اعتراض نہیں، بلکہ بہت سے مواقع میں مفید ثابت ہوتا ہے۔

قولہ: "بَيْنَ ظَهْرَانَيْ جَهَنَّمَ" (ص:۱۰۰ سطر:۹)

أی بین طرفیها، کذا فی فتح الملهم عن المرقاۃ۔[1]

قولہ: "کَلاَلِیْبُ" (ص:۱۰۱ سطر:۱)

یہ کَلُّوب بفتح الکاف وتشدید اللام کی جمع ہے بمعنیٰ آنکڑا[2] یعنی لوہے کا وہ لمبا سریا جس کی نوک مڑی ہوئی ہوتی ہے اور اس میں گوشت وغیرہ کو لٹکا کر تنور میں چھوڑا جاتا ہے یا روٹی کو تنور سے نکالا جاتا ہے (فتح الملھم بزیادۃ)۔[3]

قولہ: "مِثْلُ شَوْکِ السَّعْدَانِ" (ص:۱۰۱ سطر:۱)

سعدان ایک خاص نبات کا نام ہے جس کے کانٹے کی نوک بہت باریک ہوتی ہے، جہنم کے آنکڑے کو سعدان کے کانٹے کے ساتھ صرف نوک کے باریک ہونے میں تشبیہ دی گئی ہے، جسامت کے اعتبار سے نہیں، اس لئے کہ جہنم کا آنکڑا تو اس سے بہت بڑا اور خوفناک ہوگا۔[4]

قولہ: "فَمِنْهُمُ الْمُوْبَقُ" (ص:۱۰۱ سطر:۲) بفتح الباء الموحدۃ، یعنی ہلاک کیا ہوا۔ باب افعال سے اسمِ مفعول ہے، (فتح الملھم)۔[5]

قولہ: "الْمُجَازٰی" (ص:۱۰۱ سطر:۲) "الْمُجازاۃ"، (باب مُفاعلہ) سے اسمِ مفعول ہے۔

قولہ: "قَدِ امْتَحَشُوْا" (ص:۱۰۱ سطر:۴) باب افتعال سے ماضی معروف کا صیغہ ہے۔ ای احترقوا وزنًا ومعنًی (فتح الملھم بزیادۃ ایضاح)۔[6]

قولہ: "کَمَا تَنْبُتُ الْحِبَّةُ فِیْ حَمِیْلِ السَّیْلِ" (ص:۱۰۱ سطر:۴)

"الحِبَّةُ" بکسر الحاء، بیج جو اُگانے کے لئے زمین میں بویا جاتا ہے، اور بفتح الحاء وہ دانہ جو زراعت سے حاصل ہوتا ہے۔ یہاں بکسر الحاء ہے، یعنی بیج (فتح الملھم)۔[7] جس طرح سیلابی بیج بہت تیزی سے اُگتا ہے، اسی طرح اُن کے جسم پر بھی گوشت

---

(۱) فتح الملھم ج:۲ ص:۴۵۴ وفی اکمال المعلم ج:۱ ص:۵۵۰: "علٰی ظھرانی جھنم" ویروی "ظھری جھنم" وھما لغتان قالہ الأصمعی وفی کتاب العین للخلیل ج:۴ ص:۳۸: والظھران مِن قولک: أنابین ظھرانَیْھِمْ وظھریھم وکذالک الشیء فی وسط الشیء: ھو بین ظھریہِ وظھرانَیہِ۔

(۲) الغریب لابن سلام ج:۲ ص:۲۵۔

(۳) فتح الملھم ج:۲ ص:۴۵۵۔

(۴) مجمع بحار الأنوار ج:۳ ص:۷۳۔

(۵) فتح الملھم ج:۲ ص:۴۵۶۔

(۶) فتح الملھم ج:۲ ص:۴۵۸۔

(۷) فتح الملھم ج:۲ ص:۴۵۸ ولسان العرب ج:۳ ص:۱۰۔

پوست بہت تیزی سے اُگ آئے گا۔

قوله: "اَیْ ربِّ" (ص:۱۰۱ سطر:۵) "ای" بفتح الهمزة وسكون الياء حرفِ نداء ہے۔

قوله: "قَدْ قَشَبَنِیْ رِیْحُهَا وَأَحْرَقَنِیْ ذَکَاؤُهَا" (ص:۱۰۱ سطر:۵)

یعنی زہر آلود کردیا ہے مجھ کو اُس کی ہوا (یا بدبو) نے اور جلا ڈالا ہے اس کے شعلوں کی شدت نے۔

قوله: "اِنْفَهَقَتْ" (ص:۱۰۱ سطر:۸) یعنی کھل کر سامنے آجائے گی۔

قوله: "فَإِذَا ضَحِکَ اللّٰهُ مِنْهُ" (ص:۱۰۱ سطر:۱۰)

یہ بھی متشابہات میں سے ہے، متاخرین اس کی تأویل "راضی ہونے" سے کرتے ہیں[1]۔

قوله: "فَیَسْأَلُ رَبَّهُ وَیَتَمَنّٰی" (ص:۱۰۱ سطر:۱۰) مسند احمد میں ابوسعیدؓ سے روایت ہے کہ: "فيسأل ويتمنّٰى مقدارَ ثلاثة ايام من ايام الدنيا" (فتح الملهم)[2]۔

٤٥٣ - "حَدَّثَنِی سُوَیْدُ بْنُ سَعِیْدٍ ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَبِی سَعِیْدٍ الْخُدْرِیِّ أَنَّ نَاسًا فِیْ زَمَنِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ قَالُوْا یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! هَلْ نَرٰی رَبَّنَا یَوْمَ الْقِیَامَةِ؟ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ: نَعَمْ. قَالَ: هَلْ تُضَارُّوْنَ فِیْ رُؤْیَةِ الشَّمْسِ بِالظَّهِیْرَةِ صَحْوًا لَیْسَ مَعَهَا سَحَابٌ؟ وَهَلْ تُضَارُّوْنَ فِی رُؤْیَةِ الْقَمَرِ لَیْلَةَ الْبَدْرِ صَحْوًا لَیْسَ فِیْهَا سَحَابٌ؟ قَالُوْا: لَا یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ. قَالَ: مَا تُضَارُّوْنَ فِی رُؤْیَةِ اللّٰهِ تَعَالٰی یَوْمَ الْقِیَامَةِ إِلَّا کَمَا تُضَارُّوْنَ فِیْ رُؤْیَةِ أَحَدِهِمَا. إِذَا کَانَ یَوْمُ الْقِیَامَةِ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ: لِیَتَّبِعْ کُلُّ أُمَّةٍ مَا کَانَتْ تَعْبُدُ، فَلَا یَبْقٰی أَحَدٌ کَانَ یَعْبُدُ غَیْرَ اللّٰهِ سُبْحَانَهُ مِنَ الْأَصْنَامِ وَالْأَنْصَابِ، إِلَّا یَتَسَاقَطُوْنَ فِی النَّارِ. حَتّٰی إِذَا لَمْ یَبْقَ إِلَّا مَنْ کَانَ یَعْبُدُ اللّٰهَ مِنْ بَرٍّ وَفَاجِرٍ، وَغُبَّرِ أَهْلِ الْکِتَابِ، فَیُدْعَی الْیَهُوْدُ... (الیٰ قوله)... فَمَاذَا تَبْغُوْنَ؟ قَالُوْا عَطِشْنَا یَا رَبَّ! فَاسْقِنَا، فَیُشَارُ إِلَیْهِمْ ... (الیٰ قوله)... حَتّٰی إِذَا لَمْ یَبْقَ إِلَّا مَنْ کَانَ یَعْبُدُ اللّٰهَ تَعَالٰی مِنْ بَرٍّ وَّفَاجِرٍ، أَتَاهُمْ رَبُّ الْعَالَمِیْنَ فِیْ أَدْنٰی صُوْرَةٍ مِنَ الَّتِیْ رَأَوْهُ

---

(۱) اكمال المعلم ج:۱ ص:۵۵۸۔

(۲) فتح الملهم ج:۲ ص:۴۵۷۔

فِيهَا. قَالَ: فَمَا تَنْتَظِرُونَ؟ تَتْبَعُ كُلُّ أُمَّةٍ مَا كَانَتْ تَعْبُدُ. قَالُوا: يَا رَبَّنَا! فَارَقْنَا النَّاسَ فِي الدُّنْيَا أَفْقَرَ مَا كُنَّا إِلَيْهِمْ وَلَمْ نُصَاحِبْهُمْ. فَيَقُولُ: أَنَا رَبُّكُمْ. فَيَقُولُونَ: نَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنْكَ، لاَ نُشْرِكُ بِاللّٰهِ شَيْئًا، مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلاَثًا، حَتّٰى إِنَّ بَعْضَهُمْ لَيَكَادُ أَنْ يَنْقَلِبَ. فَيَقُولُ: هَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ آيَةٌ فَتَعْرِفُونَهُ بِهَا؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ. فَيُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ، فَلاَ يَبْقٰى مَنْ كَانَ يَسْجُدُ لِلّٰهِ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِهٖ إِلَّا أَذِنَ اللّٰهُ لَهُ بِالسُّجُودِ ... (الیٰ قوله) ... ثُمَّ يُضْرَبُ الْجِسْرُ عَلٰى جَهَنَّمَ وَتَحِلُّ الشَّفَاعَةُ وَيَقُولُونَ: اللّٰهُمَّ سَلِّمْ سَلِّمْ. قِيلَ يَا رَسُولَ اللّٰهِ! وَمَا الْجِسْرُ؟ قَالَ: دَحْضٌ مَزِلَّةٌ. فِيهِ خَطَاطِيفُ وَكَلاَلِيبُ وَحَسَكٌ، تَكُونُ بِنَجْدٍ فِيهَا شُوَيْكَةٌ يُقَالُ لَهَا السَّعْدَانُ، فَيَمُرُّ الْمُؤْمِنُونَ كَطَرْفِ الْعَيْنِ وَكَالْبَرْقِ وَكَالرِّيحِ وَكَالطَّيْرِ وَكَأَجَاوِيدِ الْخَيْلِ وَالرِّكَابِ، فَنَاجٍ مُسَلَّمٌ، وَمَخْدُوشٌ مُرْسَلٌ، وَمَكْدُوسٌ فِي نَارِ جَهَنَّمَ. حَتّٰى إِذَا خَلَصَ الْمُؤْمِنُونَ مِنَ النَّارِ، فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهٖ، مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ بِأَشَدَّ مُنَاشَدَةً لِلّٰهِ، فِي اسْتِقْصَاءِ الْحَقِّ، مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لِلّٰهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ فِي النَّارِ. يَقُولُونَ: رَبَّنَا كَانُوا يَصُومُونَ مَعَنَا وَيُصَلُّونَ وَيَحُجُّونَ. فَيُقَالُ لَهُمْ: أَخْرِجُوا مَنْ عَرَفْتُمْ. فَتُحَرَّمُ صُوَرُهُمْ عَلَى النَّارِ فَيُخْرِجُونَ خَلْقًا كَثِيرًا ... (الیٰ قوله) ... ثُمَّ يَقُولُ: ارْجِعُوا، فَمَنْ وَجَدْتُمْ فِي قَلْبِهٖ مِثْقَالَ نِصْفِ دِينَارٍ مِنْ خَيْرٍ فَأَخْرِجُوهُ. فَيُخْرِجُونَ خَلْقًا كَثِيرًا ... (الیٰ قوله) ... فَيَقُولُ اللّٰهُ تَعَالٰى: شَفَعَتِ الْمَلاَئِكَةُ وَشَفَعَ النَّبِيُّونَ وَشَفَعَ الْمُؤْمِنُونَ، وَلَمْ يَبْقَ إِلَّا أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ، فَيَقْبِضُ قَبْضَةً مِنَ النَّارِ فَيُخْرِجُ مِنْهَا قَوْمًا لَمْ يَعْمَلُوا خَيْرًا قَطُّ، قَدْ عَادُوا حُمَمًا فَيُلْقِيهِمْ فِي نَهَرٍ فِي أَفْوَاهِ الْجَنَّةِ ... (الیٰ قوله) ... قَالَ: فَيَخْرُجُونَ كَاللُّؤْلُؤِ فِي رِقَابِهِمُ الْخَوَاتِمُ. يَعْرِفُهُمْ أَهْلُ الْجَنَّةِ. هٰؤُلاَءِ عُتَقَاءُ اللّٰهِ الَّذِينَ أَدْخَلَهُمُ اللّٰهُ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ عَمَلٍ عَمِلُوهُ وَلاَ خَيْرٍ قَدَّمُوهُ ... الحديث."

(ص:۱۰۲ سطر:۱ تا ۱۱ و ص:۱۰۳ سطر:۱ تا ۸)

قوله: "صَحْوًا لَيْسَ مَعَهَا سَحَابٌ" (ص:۱۰۲ سطر:۲)

"صَحْوًا" فضاء کی وہ حالت جس میں بادل نہ ہوں، اگلا جملہ "لیس معها سحاب" اس کی تفسیر ہے۔

قوله: " غُبَّرِ أَهْلِ الْكِتَابِ" (ص:۱۰۲ سطر:۴) بضم الغين المعجمة وفتح الباء الموحدة المشددة، بقاياهم جمع غابر وهو الباقي۔

قوله: "عَطِشْنَا يَا رَبِّ!" (ص:۱۰۲ سطر:۵)

أى فيقول كل واحدٍ منهم عطشنا يَا رَبِّ.

قوله: "فِيْ أَدْنٰى صُوْرَةٍ مِنَ الَّتِيْ رَأَوْهُ فِيْهَا" (ص:۱۰۲ سطر:۷)

صورة سے مراد صفت ہے، رأوهُ فيها سے معلوم ہوتا ہے کہ ان لوگوں نے اِس سے قبل بھی اللہ رَبّ العزت کی زیارت کی ہوگی، حالانکہ دُنیا کے اندر کسی کے لئے بھی اللہ رَبّ العزت کا دیدار ممکن نہیں، لہٰذا اِس جملہ کے دو مطلب بیان کئے گئے ہیں:-

۱- عہدِ اَلست کے وقت ہمیں اللہ رَبّ العزت کی زیارت نصیب ہوئی تھی، جس کا استحضار دنیاوی زندگی میں تو نہیں رہا لیکن میدانِ حشر میں وہ رُؤیت یاد آجائے گی۔

۲- رُؤیت سے مراد اعتقاد ہے، أى الصفة التى اعتقدوها۔ (۱)

قوله: "أَفْقَرَ مَا كُنَّا إِلَيْهِمْ" (ص:۱۰۲ سطر:۸)

أى فى حالةٍ كنا اليهم أفقر، یعنی دنیا میں فقر وتنگدستی کی حالت میں ہم نے ان سے جدائی اختیار کی جبکہ ہم ان کے زیادہ محتاج تھے، تو اب جب ان کے پیچھے چلنے میں ہلاکت ہی ہلاکت ہے تو ہم ان سے جدائی کیوں اختیار نہ کریں گے۔

قوله: "لَيَكَادُ أَنْ يَّنْقَلِبَ" (ص:۱۰۲ سطر:۸)

أى عن الصواب ويرجع عنه للامتحان الشديد الذى جرٰى، (نووى).

قوله: "فَيُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ" (ص:۱۰۲ سطر:۹)

متأخرین کے نزدیک کشف عنِ الساق کنایہ ہے شدید اور ہولناک منظر سے، جیسے کلامِ عرب کا محاورہ ہے: "كشفت الحرب عن ساقِها أى اشتدت"۔ (۲)

قوله: "أَذِنَ اللّٰهُ لَهُ بِالسُّجُوْدِ" (ص:۱۰۲ سطر:۹)

---

(۱) علامہ مازریؒ نے اِسی جواب کو راجح قرار دیا ہے، ملاحظہ فرمائیے: المعلم ج:۱ ص:۲۲۶۔

(۲) مختار الصحاح ج:۱ ص:۱۳۵، مادّة: سوق ولسان العرب ج:۱۰ ص:۱۶۸۔

یعنی اللہ رَبّ العزت سجدہ کرنے کی قدرت عطا فرمائیں گے۔

قوله: "وَتَحِلُّ الشَّفَاعَةُ" (ص:۱۰۲ سطر:۱۰) بکسر الحاء وقیل بضمها ای تقع ویؤذن فیها (نوویؒ)۔[۱]

قوله: "دَحْضٌ مَزِلَّة" (ص:۱۰۲ سطر:۱۰) دحض پر تنوین ہے، دال مفتوح اور حاء ساکن ہے، اور مزلة بفتح المیم وفتح الزاء وکسرها، دحض اور مزلة دونوں ہم معنی ہیں، یعنی وہ جگہ جس پر پاؤں پھسلتے ہوں۔[۲]

قوله: "خَطَاطِيفُ" (ص:۱۰۲ سطر:۱۰) خُطاف بضم الخاء کی جمع ہے، بمعنی کلالیب، (فتح الملهم[۳])۔

قوله: "وَحَسَكٌ" (ص:۱۰۲ سطر:۱۰) لوہے کے سخت کانٹے۔

قوله: "كَأَجَاوِيدِ الْخَيْلِ" (ص:۱۰۲ سطر:۱۱) اجواد کی جمع ہے، اور وہ جَوَاد کی جمع ہے، اچھا تیز رفتار گھوڑا، وهو من اضافة الصفة الی الموصوف (فتح الملهم)۔[۴]

قوله: "فَنَاجٍ مُسَلَّمٌ، وَمَخدُوشٌ مُرسَلٌ، وَمَكْدُوسٌ فِي نَارِ جَهَنَّمَ"

(ص:۱۰۲ سطر:۱۱)

یعنی پلِ صراط سے گزرنے والے لوگوں کی تین قسمیں ہوں گی:-

۱- ناجٍ مُسلّمٌ: جو سلامتی کے ساتھ بغیر کسی تکلیف کے گزر جائیں گے۔

۲- مخدوشٌ مُرسلٌ: وہ لوگ جن کو تکلیف یا زخموں کا سامنا کرنا پڑے گا، مگر اُنہیں چھوڑ دیا جائے گا اور وہ بھی پلِ صراط پار کرلیں گے۔

۳- مکدوسٌ فی نارِ جهنم: وہ لوگ جو پلِ صراط سے پار نہ ہوسکیں گے، اُوپر تلے جہنم میں گریں گے۔

قوله: "مُنَاشَدَةً لِلّٰهِ" (ص:۱۰۳ سطر:۱) اللہ سے مطالبہ کرنا۔ اور "ما من احدٍ منکم باشَدَّ مناشدة لله فی استیفاء الحقوق ...الخ" کا مطلب یہ ہے کہ تم میں سے کوئی بھی حقوق وصول کرنے کے لئے اللہ سے مطالبہ کرنے میں اُن مؤمنین سے زیادہ اشد نہیں جو قیامت کے

---

(۱) شرح النووی علیٰ صحیح مسلم ج:۱ ص:۱۰۲۔ (۲) بحوالۂ بالا۔

(۳) ج:۲ ص:۴۷۰۔ (۴) فتح الملهم ج:۲ ص:۴۷۰، ۴۷۱۔

دن اپنے اُن بھائیوں کے لئے اللہ سے مطالبہ (ان کی نجات کا) کریں گے جو آگ میں (داخل ہوگئے) ہوں گے۔

قوله: "يَقُوْلُوْنَ: رَبَّنَا كَانُوْا يَصُوْمُوْنَ مَعَنَا وَيُصَلُّوْنَ وَيَحُجُّوْنَ. فَيُقَالُ لَهُمْ: أَخْرِجُوْا مَنْ عَرَفْتُ" (ص:۱۰۳ سطر:۱)

یہ حدیث بیک وقت معتزلہ وخوارج اور مرجئة کی تردید کرتی ہے، يقولون ربنا كانوا يصومون معنا .... الخ، سے مرجئة کی تردید ہوئی کہ کچھ مؤمنین باوجود صائم ومصلّی ہونے کے بھی بعض گناہوں کی وجہ سے جہنم میں جائیں گے، تو معلوم ہوا کہ ایمان لانے کے باوجود اعمالِ صالحہ کا مکمل اہتمام اور گناہوں سے اجتناب نجات کے لئے ضروری ہے، اور "أخرجوا من عرفتم" کے جملہ سے معتزلہ وخوارج کی تردید ہوئی کہ وہ مؤمنین باوجود گنہگار ہونے کے مخلّد فی النّار نہ ہوئے، تو معلوم ہوا کہ معصیت کا ارتکاب مسلمان کو مخلّد فی النّار نہیں کرتا۔

قوله: "مِنْ خَيْرٍ" (ص:۱۰۳ سطر:۳)

خیر سے ایمان کے سوا باقی اعمالِ قلب مراد ہیں (فتح الملهم)۔[1]

قوله: "لَمْ يَعْمَلُوْا خَيْرًا قَطُّ" (ص:۱۰۳ سطر:٦)

یعنی مجرّدِ ایمان کے علاوہ کوئی خیر کا کام نہیں کیا تھا، (فتح الملهم عن القاضی عیاض)[2] یا ایمان مع الاقرار کے علاوہ کوئی نیک کام دِل سے بھی نہیں کیا تھا، (فتح الملهم عن الزرکشی)۔[3]

قوله: "قَدْ عَادُوْا حُمَمًا" (ص:۱۰۳ سطر:٦) ای صاروا حُمَمًا اور "حُمَم" بضم الحاء وفتح الميم الاولیٰ المخففة "حُمَمَةٌ" کی جمع ہے بمعنی کوئلہ۔

قوله: "فِی أَفْوَاهِ الْجَنَّة" (ص:۱۰۳ سطر:٦) یہ "فُوَّهَةٌ" بضم الفاء وتشديد الواوِ المفتوحة کی جمع ہے علیٰ غیر القیاس، وأفواهُ الازقّةِ والأنهار: أوائلها۔ بظاہر یہاں مراد جنت کے قصور ومحلات کو جانے والے راستے ہیں (فتح الملهم)۔[4]

قوله: "كَاللُّؤْلُؤِ فِیْ رِقَابِهِمُ الْخَوَاتِمُ. يَعْرِفُهُمْ أَهْلُ الْجَنَّةِ" (ص:۱۰۳ سطر:۷)

---

(۱) فتح الملهم ج:۲ ص:۴۷۲۔
(۲) بظاہر قاضی عیاضؒ کی مراد یہ ہے کہ اقرار باللسان بھی (کسی عذر سے) نہیں کیا تھا۔ رفیع
(۳) فتح الملهم ج:۲ ص:۴۷۳۔
(۴) فتح الملهم ج:۲ ص:۴۷۴۔

یہ تمغہ عیب کا نہیں بلکہ انعامِ الٰہی کے اظہار کا ہوگا۔

٤٥٤ – " (قَالَ مُسْلِمٌ) قَرَأْتُ عَلٰى عِيسٰى بْنِ حَمَّادٍ زُغْبَةَ الْمِصْرِيِّ هٰذَا الْحَدِيْثَ فِي الشَّفَاعَةِ، وَقُلْتُ لَهُ: أُحَدِّثُ بِهٰذَا الْحَدِيْثِ عَنْكَ؛ أَنَّكَ سَمِعْتَ مِنَ اللَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ فَقَالَ: نَعَمْ. قُلْتُ لِعِيْسٰى بْنِ حَمَّادٍ: أَخْبَرَكُمُ اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ ... (الٰى قوله)... عَنْ أَبِي سَعِيْدٍ الْخُدْرِيِّ؛ أَنَّهُ قَالَ: قُلْنَا يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! أَنَرٰى رَبَّنَا؟ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ :هَلْ تُضَارُّوْنَ فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ؟... (الٰى قوله)... قَالَ أَبُوْ سَعِيْدٍ: بَلَغَنِيْ أَنَّ الْجِسْرَ أَدَقُّ مِنَ الشَّعْرَةِ وَأَحَدُّ مِنَ السَّيْفِ.

وَلَيْسَ فِي حَدِيْثِ اللَّيْثِ " فَيَقُوْلُوْنَ :رَبَّنَا أَعْطَيْتَنَا مَا لَمْ تُعْطِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِيْنَ وَمَا بَعْدَهُ" فَأَقَرَّ بِهٖ عِيْسَى بْنُ حَمَّادٍ." (ص:۱۰۳ سطر:۹ تا ۱۲)

قوله: "قَرَأْتُ عَلٰى عِيْسٰى بْنِ حَمَّادٍ زُغْبَةَ الْمِصْرِيِّ هٰذَا الْحَدِيْثَ ...الخ." (ص:۱۰۳ سطر:۹)

امامِ مسلمؒ یہاں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ شفاعت کے بارے میں یہ حدیث جو انہوں نے اپنے اُستاذ "سُوَيد بن سعيد قال حدثني حفص بن ميسرة" کی سند سے تفصیلاً ذکر کی ہے اسے وہ تین فرق کے ساتھ اپنے ایک اور اُستاذ عیسیٰ بن حماد سے بھی روایت کرتے ہیں۔

ایک فرق یہ ہے کہ سوید بن سعید کی روایت بطریق التحدیث ہے، یعنی سوید بن سعید نے یہ حدیث سنائی اور میں نے سنی، جبکہ عیسیٰ بن حماد کی روایت بطریق الاخبار ہے کہ حدیث میں نے ان کو پڑھ کر سنائی اور انہوں نے توثیق کی، (فاقرّ به عيسى بن حماد)۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ سوید بن سعید نے یہ حدیث حفص بن میسرہ کے طریق سے روایت کی ہے جبکہ عیسیٰ بن حماد نے اسے لیث بن سعد کے طریق سے روایت کیا ہے۔

تیسرا فرق یہ ہے کہ عیسیٰ بن حماد کی روایت عن اللیث بن سعد میں ایک جملہ زیادہ ہے اور کچھ جملے کم ہیں، یعنی لیث بن سعد نے اپنی روایت میں "بغير عمل عملوه ولا قدم قدَّموُهُ فيقال لهم: لكم ما رأيتُم ومثله معه" کے بعد یہ جملہ زائد کیا ہے کہ: "قال ابو سعيد الخدرى بلغني ان الجسر ادق من الشعرة واحدّ من السيف" اورسوید بن سعید کی روایت کا یہ جملہ

کہ: "فیقولون ربنا اعطیتنا ما لم تعطِ احدًا من العالمین" اور اس کے بعد کی عبارت عیسیٰ بن حماد کی روایت میں نہیں ہے۔

باب اثبات الشفاعة واخراج المؤحّدین من النّار

٤٥٦- "حَدَّثَنِی هَارُوْنُ بْنُ سَعِیْدٍ الأَیْلِیُّ ... (الیٰ قوله)... حَدَّثَنَا عَن أَبِی سَعِیْدٍ الخُدرِیِّ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ قَالَ: یُدْخِلُ اللّٰهُ أَهْلَ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ، یُدْخِلُ مَنْ یَّشَاءُ بِرَحْمَتِه، وَیُدْخِلُ أَهْلَ النَّارِ النَّارَ، ثُمَّ یَقُوْلُ: انْظُرُوْا مَنْ وَجَدْتُمْ فِیْ قَلْبِه مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ إِیْمَانٍ فَأَخْرِجُوْهُ. فَیُخْرَجُوْنَ مِنْهَا حُمَمًا قَدِ امْتَحَشُوْا. فَیُلْقَوْنَ فِی نَهْرِ الْحَیَاةِ -أَوِ الْحَیَا- فَیَنْبُتُوْنَ فِیْهِ كَمَا تَنْبُتُ الْحِبَّةُ إِلٰی جَانِبِ السَّیْلِ، أَلَمْ تَرَوْهَا كَیْفَ تَخْرُجُ صَفْرَاءَ مُلْتَوِیَةً." (ص:۱۰۴ سطر:۱ تا ۴)

قوله: "أو الْحَیَا" (ص:۱۰۴ سطر:۴) بالقصر وهو المطر۔[1]

قوله: "صَفْرَاءَ مُلْتَوِیَةً" (ص:۱۰۴ سطر:۴) بمعنی پیلا، بل کھایا ہوا۔

٤٥٧- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرُ بْنُ أَبِیْ شَیْبَةَ (الیٰ قوله) عَنْ عَمْرِو بْنِ یَحْیٰی بِهٰذَا الإسناد وَقَالَا: فَیُلْقَوْنَ فِیْ نَهْرٍ یُقَالُ له: الْحَیَاةُ (الیٰ قوله) كَمَا تَنْبُتُ الْحِبَّةُ فِیْ حَمِئَةٍ أَوْ حَمِیْلَةِ السَّیْلِ." (ص:۱۰۴ سطر:۴ تا ۶)

قوله: "فِی حَمِئَةٍ" (ص:۱۰۴ سطر:۶) هو ما تغیّر لَوْنُه من الطین، یعنی کیچڑ، گارا۔[2]

٤٥٨- "حَدَّثَنِی نَصْرُ بْنُ عَلِیٍّ الْجَهْضَمِیُّ... (الیٰ قوله) ... عَنْ أَبِی سَعِیْدٍ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ: أَمَّا أَهْلُ النَّارِ الَّذِیْنَ هُمْ أَهْلُهَا، فَإِنَّهُمْ لَا یَمُوْتُوْنَ فِیْهَا وَلَا یَحْیَوْنَ. وَلٰكِنْ نَاسٌ أَصَابَتْهُمُ النَّارُ بِذُنُوْبِهِمْ أَوْ قَالَ: بِخَطَایَاهُمْ فَأَمَاتَهُمْ إِمَاتَةً، حَتّٰی إِذَا كَانُوْا فَحْمًا، أُذِنَ بِالشَّفَاعَةِ، فَجِیْءَ بِهِمْ ضَبَائِرَ ضَبَائِرَ، فَبُثُّوْا عَلٰی أَنْهَارِ الْجَنَّةِ. ثُمَّ قِیْلَ: یَا أَهْلَ الْجَنَّةِ! أَفِیْضُوْا عَلَیْهِمْ. فَیَنْبُتُوْنَ نَبَاتَ الْحِبَّةِ تَكُوْنُ فِیْ حَمِیْلِ السَّیْلِ. فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ كَأَنَّ رَسُوْلَ

---

(۱) فتح الملهم ج:۲ ص:۴۷۹۔

(۲) فتح الملهم ج:۲ ص:۴۸۰، المنجد ص:۲۳۶۔

اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَدْ كَانَ بِالْبَادِيَةِ." (ص:۱۰۴ سطر:٦ تا ۹)

قوله: "الَّذِيْنَ هُمْ أَهْلُهَا" (ص:۱۰۴ سطر:۷)

یعنی وہ لوگ جو مخلّد فی النّار ہوں گے۔

قوله: "لَا يَمُوْتُوْنَ فِيْهَا وَلَا يَحْيَوْنَ" (ص۱۰۴ سطر:۷)

اگرچہ وہ لوگ زندہ ہوں گے لیکن چونکہ یہ زندگی راحت والی نہ ہوگی، بلکہ انتہائی مصائب اور مسلسل عذاب پر مشتمل ہوگی اس لئے اس کی نفی کی گئی۔

قوله: "فَحْمًا" (ص:۱۰۴ سطر:۸) یعنی کوئلہ۔

قوله: "ضَبائِرَ" (ص:۱۰۴ سطر:۸)

بفتح الضّاد المعجمة، متفرق جماعتیں، اور "ضَبَائِر" مکرر ہونے کی وجہ سے ترجمہ ہوگا، متفرق جماعتیں، متفرق جماعتیں۔ وھُوَ جمعُ ضِبَارة[1] بفتح الضاد وكسرها، لغتان. (فتح الملهم)[2]۔

٤٦٠ - "حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ اَبِىْ شَيْبَةَ ...(الٰی قوله)... عَنْ عَبْدِاللّٰهِ بن مسعود قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اِنِّىْ لَأَعْلَمُ اٰخِرَ اَهْلِ النَّارِ خُرُوْجًا مِنْهَا، وَاٰخِرَ اَهْلِ الْجَنَّةِ دُخُوْلًا الجنّة رَجُلٌ يَّخْرُجُ مِنَ النَّارِ حَبْوًا .....الحديث." (ص:۱۰۴ سطر:٦ تا ۹)

قوله: "حَبْوًا" (ص:۱۰۵ سطر:۲) ہاتھوں اور ٹانگوں پر چلنا، گھٹنوں کے بَل چلنا، (فتح الملهم)[3]۔

٤٦١ - "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِى شَيْبَةَ ... (الىٰ قوله)... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: إِنِّى لَأَعْرِفُ آخِرَ أَهْلِ النَّارِ خُرُوْجًا مِنَ النَّارِ: رَجُلٌ يَخْرُجُ مِنهَا زَحْفًا. فَيُقَالُ لَهُ: انْطَلِقْ فَادْخُلِ الْجَنَّةَ. قَالَ: فَيَذْهَبُ فَيَدْخُلُ الْجَنَّةَ، فَيَجِدُ النَّاسَ قَدْ أَخَذُوا الْمَنَازِلَ فَيُقَالُ لَهُ: أَتَذْكُرُ الزَّمَانَ الَّذِى كُنْتَ فِيْهِ؟ فَيَقُوْلُ: نَعَمْ. فَيُقَالُ لَهُ: تَمَنَّ، فَيَتَمَنّٰى. فَيُقَالُ لَهُ: لَكَ الَّذِىْ تَمَنَّيْتَ وَعَشَرَةَ

---

(۱) الغريب لابن قتيبة ج:۱ ص:۳۹۵ والفائق ج:۲ ص:۳۲۷ والنهاية لابن الأثير ج:۳ ص:۷۱ ولسان العرب ج:۴ ص:۴۸۰، مادة: ض ب ر.

(۲) فتح الملهم ج:۲ ص:۴۸۰۔

(۳) فتح الملهم ج:۲ ص:۴۸۲ و شرح صحيح مسلم للنوویؒ ج:۲ ص:۱۰۵۔

أَضْعَافِ الدُّنيا. قَالَ: فَيَقُوْلُ: أَتَسْخَرُ بِيْ وَأَنْتَ الْمَلِکُ؟ قَالَ: فَلَقَدْ رَأَيْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ ضَحِکَ حَتّٰى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ." (ص:۱۰۵ سطر:۵ تا ۷)

قوله: "زَحْفًا" (ص:۱۰۵ سطر:۶) سرین کے بَل یعنی گھسٹ گھسٹ کر چلنا۔ پیچھے ایک روایت میں "حَبْوًا" ہے، بظاہر وہ کبھی حَبْوًا چلے گا کبھی زَحْفًا۔ (فتح الملھم)۔[۱]

قوله: "حَتّٰى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ" (ص:۱۰۵ سطر:۷)

فنِ تجوید میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ نواجذ وہ داڑھیں ہیں جو جبڑے کے بالکل آخری کنارے پر ہوتی ہیں، یہاں اشکال ہوتا ہے کہ ہنستے وقت آدمی کے نواجذ صرف اس وقت ظاہر ہو سکتے ہیں جب وہ بہت ہی زیادہ منہ کھول کر قہقہہ لگائے، جبکہ احادیث سے ایک مرتبہ بھی ثابت نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس طرح قہقہہ لگا کر ہنسے ہوں، تو پھر یہاں بَدت نواجذهٗ کا کیا مطلب ہے؟

جواب یہ ہے کہ نواجذ سے مراد بظاہر "ضواحک" ہیں، علمِ تجوید کے مقرر کردہ اسماء بطورِ اصطلاح بعد میں وجود میں آئے، لہٰذا اصطلاحِ تجوید کے نواجذ مراد نہیں، بلکہ مراد یہ ہے کہ آپ کی عام عادتِ شریفہ تبسم فرمانے کی تھی، ضحک کم فرماتے تھے، لیکن اس موقع پر ضحک فرمایا حتیٰ کہ ضواحک ظاہر ہو گئے۔[۲]

٤٦٢ –"حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الیٰ قوله)... عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ: آخِرُ مَنْ يَّدْخُلُ الْجَنَّةَ رَجُلٌ. فَهُوَ يَمْشِيْ مَرَّةً وَيَكْبُوْ مَرَّةً، وَتَسْفَعُهُ النَّارُ مَرَّةً، فَإِذَا مَا جَاوَزَهَا ... (الیٰ قوله)... فَتُرْفَعُ لَهُ شَجَرَةٌ. فَيَقُوْلُ: أَيْ رَبِّ! أَدْنِنِيْ مِنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ فَلأَسْتَظِلَّ بِظِلِّهَا... (الیٰ قوله)... فَيَقُوْلُ: يَا ابْنَ آدَمَ! أَلَمْ تُعَاهِدْنِيْ أَنْ لا تَسْأَلَنِيْ غَيْرَهَا؟ قَالَ: بَلٰى يَا رَبِّ هٰذِهِ، لا أَسْأَلُکَ غَيْرَهَا. وَرَبُّهُ يَعْذِرُه ... (الیٰ قوله)... فيقول: يا ابنَ آدم! مَا يَصْرِيَنِي مِنْکَ؟... الحديث." (ص:۱۰۵ سطر:۷ تا ۱۴)

قوله: "وَيَكْبُوْ مَرَّةً وَتَسْفَعُهُ النَّارُ مَرَّةً" (ص:۱۰۵ سطر:۸ تا ۹)

يَكْبُو کے معنی ہیں "وہ چہرے کے بل گرے گا، اور تَسْفَعُ بفتح التاء واسكان

(۱) فتح الملھم ج:۲ ص:۴۸۲۔

(۲) علامہ مازریؒ نے المعلم ج:۱ ص:۲۲۹ میں یہی جواب دیا ہے، اور قاضی عیاضؒ اکمال المعلم ج:۱ ص:۵۶۹ میں یہ جواب نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: هٰذا ان شاء الله هو الصواب.

السین المھملة وفتح الفاء ہے، اس کے معنی ہیں کہ آگ اُس کے چہرے کو مارے گی اور اسے سیاہ کردے گی (نووی)۔[1]

قوله: "أیْ رَبِّ" (ص:۱۰۵ سطر:۹)

أی بفتح الهمزة وسكون الياء. یہ حرف دو معنیٰ میں آتا ہے، ایک نداءِ قریب کے لئے، یہاں اسی معنیٰ میں آیا ہے، اور دوسرے تفسیر کے لئے جیسے جاءنی زیدٌ أی أبو عبدالله۔ اور "اِیْ" بکسر الهمزة وسكون الياء حرفِ اثبات ہے، بمعنیٰ "نعم" لیکن یہ ہمیشہ استفہام کے جواب میں قسم کے ساتھ آتا ہے، پس مثلاً: هل قامَ زیدٌ؟ کے جواب میں کہا جائے گا: "اِیْ والله" یا "اِیْ وَرَبِّی" یا "اِیْ لَعَمْرِیْ" (شرح الكافية للجامیؒ)۔[2]

قوله: "یعذِرُه" (ص:۱۰۵ سطر:۱۴) بفتح الياء ويُضَمُّ، أی يجعله معذورًا (فتح الملهم)۔[3]

قوله: "هٰذِهِ، لَاأَسْأَلُکَ غَیْرَهَا" (ص:۱۰۵ سطر:۱۴)

أی اِنَّما أسألک هٰذهِ ولا أسألک غيرها.

قوله: "ما يَصْرِيْنِی منک" (ص:۱۰۵ سطر:۱۵) بفتح الياء واسكان الصاد المهملة، من الصَّرْیِ، بفتح الصاد واسكان الراء، هو القَطعُ، والمعنی أیّ شیء يُرْضيک ويقطع السؤال بَيْنی وبينک؟

۴۶۴ - "حَدَّثَنا سَعِيْدُ بْنُ عَمْرٍو الْأَشْعَثِیُّ... (الیٰ قوله)... عَنِ الْمُغِيْرَةِ بْنِ شُعْبَةَ يُخْبِرُبِهِ النَّاسَ عَلَى الْمِنْبَرِ، قَالَ سُفْيَانُ: رَفَعَهُ أَحَدُهُمَا، أُرَاهُ ابْنَ أَبْجَرَ، قَالَ: سَأَلَ مُوسٰی رَبَّهُ: مَا أَدْنٰى أَهْلِ الْجَنَّةِ مَنْزِلَةً؟ (الیٰ قوله) وقد نزل الناس منازلهم أَخَذُوْا أَخَذَاتِهِمْ. (الیٰ قوله) قَالَ: هُوَ رَجُلٌ يَجِیْءُ بَعْدَ مَا أُدْخِلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ فَيُقَالُ لَهُ: ادْخُلِ الْجَنَّةَ...... (الیٰ قوله)...... قَالَ: رَبِّ! فَأَعْلَاهُمْ مَنْزِلَةً؟ قَالَ: أُولٰئِکَ الَّذِيْنَ أَرَدْتُّ، غَرَسْتُ كَرَامَتَهُمْ بِيَدِیْ، وَخَتَمْتُ عَلَيْهَا، فَلَمْ تَرَ عَيْنٌ وَلَمْ تَسْمَعْ أُذُنٌ وَلَمْ يَخْطُرْ عَلٰى قَلْبِ بَشَرٍ، قَالَ: وَمِصْدَاقُهُ فِیْ كِتَابِ اللّٰهِ

(۱) شرح صحيح مسلم للنوویؒ ج:۱ ص:۱۰۵۔ (۲) ص:۳۵۹،۳۶۰ رفیع۔
(۳) فتح الملهم ج:۲ ص:۴۸۵۔

عَزَّ وَجَلَّ "فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ اُخْفِیَ لَهُمْ مِّنْ قُرَّةِ اَعْیُنٍ" الآیة۔" (ص:۱۰۶ سطر:۴ تا ۱۰)

قوله: "أَخَذُوْا أَخَذَاتِهِمْ" (ص:۱۰۶ سطر:۷و۸) أی أخذوا مأخوذاتهم، یعنی ان کو جو لینا تھا وہ لے لیا۔

قوله: "فَأَعْلَاهُمْ مَنْزِلَةً؟" (ص:۱۰۶ سطر:۹) أی من هو اعلیٰ منزلةً؟

فائدہ:- جو شخص سب سے آخر میں جنت میں داخل ہوگا مختلف احادیث میں اس کے اَحوال مختلف بیان کئے گئے ہیں، اِن اَحوالِ مختلفہ کی تطبیق میں علمائے کرام کے دو قول ہیں:-

۱- ممکن ہے یہ ایک ہی شخص ہو اور اس کے یہ سارے اَحوالِ مختلفہ، مختلف اوقات میں ہوں، کسی حدیث میں ایک وقت کا حال بیان کیا گیا، دوسری احادیث میں دوسرے اوقات کا۔

۲- ہوسکتا ہے کہ آخر میں داخل ہونے والے کئی لوگ ہوں، جو جہنم کی مختلف اطراف سے نکل کر جنت میں داخل ہوں گے۔ ہر ایک کے اَحوال دوسرے سے مختلف ہوں گے، کسی حدیث میں ایک شخص کا حال بیان کیا گیا، کسی میں دوسرے کا، فلا تعارض۔

قوله: "أُولٰئِکَ الَّذِیْنَ أَرَدْتُّ" (ص:۱۰۶ سطر:۹)

أی اخترتُ واصطفیتُ، یہاں "اردتُّ" کی ضمیر مفعول "هم" محذوف ہے، اور "غرستُ کرامتهم ... الخ" سے پہلے واوِ عطف بھی محذوف ہے۔[1]

۴٦۸ – "حَدَّثَنِیْ عُبَیْدُ اللّٰهِ بْنُ سَعِیْدٍ ... (الیٰ قوله)... أَخْبَرَنِیْ أَبُو الزُّبَیْرِ أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللّٰهِ یُسْأَلُ عَنِ الْوُرُوْدِ. فَقَالَ: نَجِیْءُ نَحْنُ یَوْمَ الْقِیَامَةِ عَنْ کَذَا وَکَذَا انْظُرْ أَیْ ذٰلِکَ فَوْقَ النَّاسِ. قَالَ: فَتُدْعَی الْأُمَمُ بِأَوْثَانِهَا وَمَا کَانَتْ تَعْبُدُ، الْأَوَّلُ فَالْأَوَّلُ، ثُمَّ یَأْتِیْنَا رَبُّنَا بَعْدَ ذٰلِکَ (الیٰ قوله) وَیَذْهَبُ حُرَاقُه ثُمَّ یُسْأَلُ حَتّٰی تُجْعَلَ لَهُ الدُّنْیَا وَعَشَرَةُ أَمْثَالِهَا مَعَهَا." (ص:۱۰۶ سطر:۱۵ تا ص:۱۰۷ سطر:۴)

قوله: "یُسْأَلُ عَنِ الْوُرُوْدِ" (ص:۱۰۶ سطر:۱٦)

یعنی حضرت جابرؓ سے اس ورود کے متعلق سوال کیا جارہا تھا جو پلِ صراط کے ذریعہ جہنم پر ہر انسان کا ہوگا، کما قال تعالیٰ: "وَاِنْ مِّنْکُمْ اِلَّا وَارِدُهَا. کَانَ عَلٰی رَبِّکَ حَتْمًا مَّقْضِیًّا"[2]۔

قوله: "عَنْ کَذَا وَکَذَا" (ص:۱۰۶ سطر:۱٦)

(۱) کذا یفهم من فتح المهلم ج:۲ ص:۴۸۹ والحل المفهم ج:۱ ص:۴٦۔

(۲) مریم آیت:۷۱۔

راوی کو یاد نہیں رہا کہ حضرت جابر بن عبداللہؓ نے یہاں کیا لفظ ارشاد فرمایا تھا، اس لئے اسے کذا و کذا سے تعبیر کردیا، دیگر روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں الفاظ یوں تھے: "یحشر الناس یوم القیامة علیٰ تلّ و اُمّتِی عَلیٰ تَلٍّ" یعنی حشر میں دوسری اُمتوں کے لوگ ایک ٹیلے پر ہوں گے، اور میری اُمت ایک ٹیلے پر ہوگی۔

قوله: "اُنْظُرْ اَیُ ذٰلِکَ فَوْقَ النَّاسِ" (ص:۱۰٦ سطر:۱٦)

یہ جملہ مشکل اور مغلق سمجھا جاتا ہے، اس کی آسان توجیہ یہ ہے کہ راوی کو مروی عنہ کے بیان کردہ اصل الفاظ یاد نہ رہے تو اس نے "عن کذا و کذا" لکھ دیا، جیسا کہ اُوپر عرض کیا گیا، اور بھولے ہوئے الفاظ کا اتنا اجمالی مفہوم اُسے یاد تھا کہ وہ جگہ دُوسری اُمتوں کے لوگوں سے بلند ہوگی، اس لئے تفسیر کے طور پر اُس نے آگے "أی ذالک فوق الناس" لکھ دیا، اور (شاید بین السطور) اس جگہ پر "أُنظر" کا لفظ بھی لکھ دیا تھا تاکہ بعد میں اِس جگہ اپنی دوسری تحریری یادداشتوں میں تلاش کرکے صحیح الفاظ لکھ سکے، یا اگر کوئی دوسرا شخص اِس جگہ کو دیکھے تو تحقیق کرکے اصل الفاظِ روایت نقل کردے، لیکن ہوا یہ کہ بعد کے کسی کاتب نے "أنظر" کے اِس لفظ کو جزءِ متن بنادیا۔(۱)

قوله: "وَیَذْهَبَ حُرَاقُهٗ" (ص:۱۰٦ سطر:۱٦) بضم الحاء المهملة وتخفیف الراء أی اثر النار، (جلَن، سوزش) حُرَاقُهٗ کی ضمیر اُس شخص کی طرف راجع ہے جو جہنم سے نکالا جائے گا، اور "یَسْأل" کی ضمیر بھی اسی کی طرف ہے۔

قوله: "اِلّا دَارَاتُ وجوهِهِمْ" (ص:۱۰۷ سطر:۷) جمع دارَةٍ، وهو ما یحیط بالوجهِ من جوانبِه، یعنی چہرے کے اطراف، یعنی اطراف سمیت پورا چہرہ۔ آگ اس کو نہیں کھائے گی کیونکہ وہ موضع سجود ہے (فتح الملهم بزیادة ایضاح)۔

۴۷۲ – "حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ الشَّاعِرِ ... (الیٰ قوله)... حَدَّثَنِیْ یَزِیْدُ الْفَقِیْرُ قَالَ: کُنْتُ قَدْ شَغَفَنِیْ رَأْیٌ مِنْ رَأْیِ الْخَوَارِجِ .فَخَرَجْنَا فِیْ عِصَابَةٍ ذَوِیْ عَدَدٍ نُرِیْدُ أَنْ نَحُجَّ، ثُمَّ نَخْرُجَ عَلَی النَّاسِ. قَالَ: فَمَرَرْنَا عَلَی الْمَدِیْنَةِ فَإِذَا جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ یُحَدِّثُ الْقَوْمَ ، جَالِسٌ إِلٰی سَارِیَةٍ، عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ

---

(۱) شرح النووی ج:۱ ص:۱۰٦، ۱۰۷۔

وسَلَّمَ. قَالَ: فَإذَا هُوَ قَدْ ذَكَرَ الْجَهَنَّمِيِّيْنَ قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ: يَا صَاحِبَ رَسُوْلِ اللّٰهِ مَا هٰذَا الَّذِىْ تُحَدِّثُوْنَ؟ وَاللّٰهُ يَقُوْلُ: اِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ اَخْزَيْتَهُ ط وكُلَّمَآ اَرَادُوْآ اَنْ يَّخْرُجُوْا مِنْهَا اُعِيْدُوْا فِيْهَا ق فَمَا هٰذَا الَّذِىْ تَقُوْلُوْنَ؟ قَالَ: فَقَالَ: أَتَقْرَأُ الْقُرْآنَ؟ قُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: فَهَلْ سَمِعْتَ بِمَقَامِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ يَعْنِى الَّذِىْ يَبْعَثُهُ اللّٰهُ فِيْهِ؟ قُلْتُ: نَعَمْ، قال: فانَّهُ مقامُ محمد صلى الله عليه وسلم الْمَحْمُوْدُ الَّذِىْ يُخْرِجُ الله بِهِ مَنْ يُخْرِجُ. قَالَ: ثُمَّ نَعَتَ وَضْعَ الصِّرَاطِ وَمَرَّ النَّاسِ عَلَيْهِ. قَالَ: وَأَخَافُ أَنْ لاَ أَكُوْنَ أَحْفَظُ ذَاكَ. قَالَ: غَيْرَ أَنَّهُ قَدْ زَعَمَ أَنَّ قَوْمًا يَخْرُجُوْنَ مِنَ النَّارِ بَعْدَ أَنْ يَّكُوْنُوْا فِيْهَا. قَالَ: يَعْنِى فَيَخْرُجُوْنَ كَأَنَّهُمْ عِيْدَانُ السَّمَاسِمِ. قَالَ: فَيَدْخُلُوْنَ نَهْرًا مِنْ أَنْهَارِ الْجَنَّةِ فَيَغْتَسِلُوْنَ فِيْهِ. فَيَخْرُجُوْنَ كَأَنَّهُمُ الْقَرَاطِيْسُ. فَرَجَعْنَا ... الحديث.“ (ص:۱۰۷ سطر:۷تا۱۳)

قوله: ”ثُمَّ نَخْرُجَ عَلَى النَّاسِ“ (ص:۱۰۷ سطر:۸)

یعنی حج کے بعد ہم مذہبِ خوارج کی تبلیغ واظہار کے لئے نکلیں[1] (نووی وفتح الملہم)۔

قوله: ”الْجَهَنَّمِيِّيْنَ“ (ص:۱۰۷ سطر:۹)

یعنی وہ گنہگار مؤمنین جو جہنم سے نکال کر جنت میں داخل کئے جائیں گے۔

قوله: ”كَأَنَّهُمْ عِيْدَانُ السَّمَاسِمِ“ (ص:۱۰۷ سطر:۱۲)

یعنی وہ تِل کے پودوں کی لکڑیوں کی طرح ہوں گے۔[2] تِل کی لکڑیوں میں، سوکھنے کے بعد دو صفات نمایاں ہوتی ہیں:-

۱- سیاہ ہوتی ہیں۔ ۲- پتلی ہوتی ہیں۔

مراد یہ ہے کہ جہنم سے نکلنے والوں کی حالت یہ ہوگی کہ وہ انتہائی کالے اور دُبلے ہوں گے، لیکن جب نهر الجنّة میں داخل کیا جائے گا تو گورے ہوکر نکلیں گے، كأنهم قراطيس - یہ قِرطَاسٌ کی جمع ہے، بمعنی کاغذ۔

۴۷۳ - ”حَدَّثَنَا هَدَّابُ بْنُ خَالِدٍ الْأَزْدِيُّ ... (الىٰ قوله)... عَنْ أَنَسٍ

(۱) شرح نووی ج:۱ ص:۱۰۷ وفتح الملہم ج:۲ ص:۴۹۴۔

(۲) النهاية فى غريب الحديث ج:۲ ص:۴۰۰، مادة: سمس ولسان العرب ج:۱۲ ص:۳۰۶۔

ابْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ: يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ أَرْبَعَةٌ فَيُعْرَضُوْنَ عَلَى اللّٰهِ. فَيَلْتَفِتُ أَحَدُهُمْ فَيَقُوْلُ: أَيْ رَبِّ! إِذْ أَخْرَجْتَنِيْ مِنْهَا فَلاَ تُعِدْنِيْ فِيْهَا. فَيُنْجِيْهِ اللّٰهُ مِنْهَا." (ص:۱۰۸ سطر:۱،۲)

قوله: "يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ أَرْبَعَةٌ" (ص:۱۰۸ سطر:۱)

غالبًا ان کی آہ و بکاء کی وجہ سے جہنم سے نکالا جائے گا، فيعرضون على الله تعالٰی، اس کے بعد عبارت محذوف ہے، یعنی ثم يقال لهم: انطلقوا، فألقوا أنفسكم حيث كنتم من النار. اس مضمون کی ایک روایت حضرت ابوہریرہؓ سے جامع ترمذی میں سندِ ضعیف کے ساتھ اس طرح مروی ہے:[1] "ان رَجُلين ممن دخلا النار اشتد صياحُهما، فقال الرب تبارک وتعالٰى: أخرجوهما، فلمّا أخرجا قال لهما: لأيّ شيء اشتد صياحكما؟ قالا: فعلنا ذٰلک لِتَرحمنا. قال: رحمتي لكما أن تنطلقا فتُلقيا أنفسكما حيث كنتما من النّار، فينطلقان، فيلقي أحدهما نفسه فيجعلها بردًا وسلمًا، ويقوم الأخر فلا يلقي نفسهٗ، فيقول لَهُ الربّ تبارک وتعالٰى: ما منعک أن تلقي نفسک كما ألقى صاحبک؟ فيقول: يا ربّ! انّي لأرجو أن لا تعيدني فيها بعد ما أخرجتني، فيقول له الربّ تبارک وتعالٰى: "لَکَ رجائکَ" فيدخلان الجنّة جميعًا برحمة الله."[2]

۴۷۴- "حَدَّثَنَا أَبُوْ كَامِلٍ فُضَيْلُ بْنُ حُسَيْنٍ الْجَحْدَرِيُّ، وَمُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدٍ الْغُبَرِيُّ ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: يَجْمَعُ اللّٰهُ النَّاسَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيَهْتَمُّوْنَ لِذٰلِکَ، وَقَالَ ابْنُ عُبَيْدٍ فَيُلْهَمُوْنَ لِذٰلِکَ. فَيَقُوْلُوْنَ: لَوِ اسْتَشْفَعْنَا عَلٰى رَبِّنَا حَتّٰى يُرِيْحَنَا مِنْ مَكَانِنَا هٰذَا. قَالَ: فَيَأْتُوْنَ آدَمَ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ فَيَقُوْلُوْنَ أَنْتَ آدَمُ أَبُو الْخَلْقِ، خَلَقَکَ اللّٰهُ بِيَدِهٖ وَنَفَخَ فِيْکَ مِنْ رُوْحِهٖ، وَأَمَرَ الْمَلَائِكَةَ فَسَجَدُوْا لَکَ، اشْفَعْ لَنَا عِنْدَ

---

(۱) فتح الملهم ج:۲ ص:۴۹۸۔

(۲) جامع الترمذي، أبواب صفة جهنم، باب ما جاء أنّ للنّار نفسين وما ذكر من يخرج من النّار من أهل التوحيد، ج:۲ ص:۸۴ وكنز العمال، باب رُؤيةِ الله ج:۱۴ ص:۴۰۵ رقم الحديث: ۳۹۴۲۱، و ص:۶۲۶ رقم الحديث: ۳۹۷۹۶۔

رَبِّکَ ... (الیٰ قولہ)..وَلٰکِنِ ائۡتُوا مُحَمَّدًا صَلَی اللّٰہُ عَلَیۡہِ وسَلَّمَ. عَبۡدًا قَدۡ غُفِرَ لَہٗ مَا تَقَدَّمَ مِنۡ ذَنۡبِہٖ وَمَا تَأَخَّرَ. قَالَ: قَالَ رَسُوۡلُ اللّٰہِ صَلَی اللّٰہُ عَلَیۡہِ وسَلَّمَ: فَیَأۡتُوۡنِیۡ فَأَسۡتَأۡذِنُ عَلٰی رَبِّیۡ فَیُؤۡذَنُ لِیۡ، فَإِذَا أَنَا رَأَیۡتُہٗ وَقَعۡتُ سَاجِدًا،فَیَدَعُنِیۡ مَا شَاءَ اللّٰہُ، فَیُقَالُ: یَا مُحَمَّدُ! ارۡفَعۡ رَأۡسَکَ، قُلۡ تُسۡمَعۡ،سَلۡ تُعۡطَہٗ،اشۡفَعۡ تُشَفَّعۡ. فَأَرۡفَعُ رَأۡسِیۡ فَأَحۡمَدُ رَبِّیۡ بِتَحۡمِیۡدٍ یُعَلِّمُنِیۡہِ رَبِّیۡ،ثُمَّ أَشۡفَعُ فَیَحُدُّ لِیۡ حَدًّا فَأُخۡرِجُھُمۡ مِنَ النَّارِ، وَأُدۡخِلُھُمُ الۡجَنَّۃَ. ثُمَّ أَعُوۡدُ ... الحدیث.“

(ص:۱۰۸ سطر:۲ تا ص:۱۰۹ سطر:۴)

قولہ: ”فَیَھۡتَمُّوۡنَ“ (ص:۱۰۸ سطر:۳)

یعنی اِس فکر میں پڑ جائیں گے کہ اس دن کے شدائد ومصائب سے نجات ملے۔

قولہ: ”فَیُلۡھَمُوۡنَ لذالک“ (ص:۱۰۸ سطر:۳)

یعنی ان کو اِلہام کیا جائے گا اُس بات کا جو آگے آ رہی ہے کہ کسی کی شفاعت طلب کرنی چاہئے۔

قولہ: ”خَلَقَکَ اللّٰہُ بِیَدِہٖ“ (ص:۱۰۸ سطر:۴)

مراد یہ کہ اللہ جل شانہ نے آپ کو اسبابِ عادیہ (یعنی ماں باپ کے ملاپ) کے بغیر پیدا فرمایا۔

قولہ: ”مِنۡ رُوۡحِہٖ“ (ص:۱۰۸ سطر:۴)

یہ اضافۃ المملوک الی المالک یا اضافۃ المخلوق الی الخالق کے قبیل سے ہے نہ کہ اضافۃ الجزء الی الکل کے قبیل سے، کیونکہ اس سے شرک لازم آجائے گا۔

قولہ: ”فَإِذَا أَنَا رَأَیۡتُہٗ“ (ص:۱۰۹ سطر:۳)

یہاں رُویتِ حقیقی بھی مراد ہوسکتی ہے اور حجابِ نوری کا دیکھنا بھی مراد ہوسکتا ہے۔

قولہ: ”ثُمَّ أَشۡفَعُ فَیَحُدُّ لِیۡ حَدًّا“ (ص:۱۰۹ سطر:۴)

اِشکال ہوتا ہے کہ تمام اُمتوں کے انسان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اس لئے حاضر ہوں گے کہ آپ کی شفاعت سے روزِ محشر کے ہولناک مناظر اور مصیبتوں سے نجات مل جائے، لیکن آگے تین روایتوں کے بعد حضرت انس ہی کی روایت میں آ رہا ہے کہ:

"اُمّتی اُمّتی" یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صرف اپنی اُمت کی سفارش کریں گے اور دُوسرا اِشکال زیرِ بحث روایت میں بھی ہے کہ آپ کی سفارش یہ ہوگی کہ ان کو جہنم سے نکال لیا جائے، حالانکہ شفاعتِ کبریٰ کا واقعہ روزِ محشر کا ہے، اُس وقت تک تو کوئی بھی جہنم میں نہیں گیا ہوگا۔

جواب یہ ہے کہ یہاں راوی نے اختصار سے کام لیا ہے، اور شفاعتِ کبریٰ، حساب کتاب اور پلِ صراط پر گزر، اور حوضِ کوثر اور جنت میں داخلے کے ذکر کو حذف کردیا ہے۔[1]

٤٧٧ – " وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مِنْهَالٍ الضَّرِيرُ، قَالَ: نَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ ...(الیٰ قوله)... عَنْ قَتَادَةَ قَالَ: نَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ: يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ: لاَ إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ، وَكَانَ فِيْ قَلْبِهٖ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَزِنُ شَعِيْرَةً، ثُمَّ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ: لاَ إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَكَانَ فِيْ قَلْبِهٖ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَزِنُ بُرَّةً، ثُمَّ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لاَ إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَكَانَ فِيْ قَلْبِهٖ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَزِنُ ذَرَّةً."

زَادَ ابْنُ مِنْهَالٍ فِيْ رِوَايَتِهٖ: قَالَ يَزِيْدُ: فَلَقِيْتُ شُعْبَةَ فَحَدَّثْتُهُ بِالْحَدِيْثِ فَقَالَ شُعْبَةُ: حَدَّثَنَا بِهٖ قَتَادَةُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ بِالْحَدِيْثِ. إِلَّا أَنَّ شُعْبَةَ جَعَلَ مَكَانَ الذَّرَّةِ ذُرَةً. قَالَ يَزِيْدُ: صَحَّفَ فِيْهَا أَبُوْ بِسْطَامٍ." (ص:۱۰۹ سطر:۹ تا ۱۴)

قوله: "صَحَّفَ فِيهَا أَبُو بِسْطَامٍ" (ص:۱۰۹ سطر:۱۴)

ابو بسطام، شعبہ کی کنیت ہے، شعبہ کی روایت میں ذَرَّة کی بجائے ذُرَة، بضم الذال ہے، امام مسلمؒ نے اپنے مقدمہ کے شروع میں وعدہ فرمایا تھا کہ عللِ احادیث کو بھی بیان فرمائیں گے، یہاں بھی اُس وعدہ کے مطابق یہ علّت بیان فرمائی ہے۔

٤٧٨ – "حَدَّثَنِيْ أَبُو الرَّبِيعِ الْعَتَكِيُّ ... (الیٰ قوله)... انْطَلَقْنَا إِلٰى أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ وَتَشَفَّعْنَا بِثَابِتٍ، فَانْتَهَيْنَا إِلَيْهِ وَهُوَ يُصَلِّى الضُّحٰى فَاسْتَأْذَنَ لَنَا ثَابِتٌ، فَدَخَلْنَا عَلَيْهِ، وَأَجْلَسَ ثَابِتًا مَعَهُ عَلٰى سَرِيْرِهٖ، فَقَالَ لَهُ: يَا أَبَا حَمْزَةَ! إِنَّ

(۱) فتح الملهم ج:۲ ص:۵۰۸۔ نیز ملاحظہ فرمائیے: اکمال المعلم ج:۱ ص:۵۷۸۔

إِخْوَانَكَ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ يَسأَلُوْنَكَ أَنْ [1] تُحَدِّثَهُمْ حَدِيْثَ الشَّفَاعَةِ... (الیٰ قوله)... قَالَ: قَدْ حَدَّثَنَا بِهٖ مُنْذُ عِشْرِيْنَ سَنَةً وَهُوَ يَوْمَئِذٍ جَمِيْعٌ وَلَقَدْ تَرَكَ شَيْئًا مَا أَدْرِىْ أَنَسِيَ الشَّيْخُ أَوْ كَرِهَ أَنْ يُّحَدِّثَكُمْ فَتَتَّكِلُوْا. قُلْنَا لَهُ: حَدِّثْنَا. فَضَحِكَ وَقَالَ: خُلِقَ الإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ. مَا ذَكَرْتُ لَكُمْ هٰذَا إِلَّا وَأَنَا أُرِيْدُ أَنْ أُحَدِّثَكُمُوْهُ. ثُمَّ أَرْجِعُ إِلٰى رَبِّىْ فِى الرَّابِعَةِ فَأَحْمَدُهُ بِتِلْكَ الْمَحَامِدِ ثُمَّ أَخِرُّ لَهُ سَاجِدًا فَيُقَالُ لِىْ: يَا مُحَمَّدُ! ارْفَعْ رَأْسَكَ، وَقُلْ يُسْمَعْ لَكَ، وَسَلْ تُعْطَ، وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ. فَأَقُوْلُ: يَا رَبِّ! ائْذَنْ لِىْ فِيْمَنْ قَالَ: لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ. قَالَ: لَيْسَ ذَاكَ لَكَ، أَوْ قَالَ: لَيْسَ ذَاكَ إِلَيْكَ وَلٰكِنْ وَعِزَّتِىْ، وَكِبْرِيَائِىْ، وَعَظَمَتِىْ، وَجِبْرِيَائِىْ، لَأُخْرِجَنَّ مَنْ قَالَ: لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ.... الحديث." (ص:۱۱۰ سطر:۱ تا ۱۵)

قوله: "وَهُوَ يَوْمَئِذٍ جَمِيْعٌ" (ص:۱۱۰ سطر:۱۳) أى مجتمع القوّة والحفظ (فتح الملهم)[2].

قوله: "وَجِبْرِيَائِىْ" (ص:۱۱۰ سطر:۱۵) بكسر الجريم، أى عظمتى وسلطانى وقهرى (فتح الملهم)[3].

۴۷۹- "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِىْ شَيْبَةَ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَبِىْ هُرَيْرَةَ قَالَ: أُتِىَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا بِلَحْمٍ، فَرُفِعَ إِلَيْهِ الذِّرَاعُ وَكَانَتْ تُعْجِبُهُ، فَنَهَسَ مِنْهَا نَهْسَةً فَقَالَ: أَنَا سَيِّدُ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ...الحديث." (ص:۱۱۱ سطر:۱،۲)

قوله: "فَنَهَسَ مِنْهَا نَهْسَةً". (ص:۱۱۱ سطر:۲)

نهس بالسين ہوتو معنی ہوتے ہیں: ہڈی پر لگے ہوئے گوشت کو سامنے کے دانتوں سے نوچنا، اور اگر نهش بالشين ہوتو معنی ہوں گے: ہڈی پر لگے ہوئے گوشت کو داڑھوں سے

---

(۱) مصری نسخے میں جو علامہ ذہنی کے حاشیہ کے ساتھ چھپا ہے "عن" کے بجائے "أن" ہے، اور یہ زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔ رفیع

(۲) ج:۲ ص:۵۱۵۔ (۳) ج:۲ ص:۵۱۶۔

کاٹنا۔[1] روایت دونوں طرح آئی ہے، (نووی)۔[2]

۴۸۰ – "حَدَّثَنِیْ زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَبِی هُرَيْرَةَ قَالَ: وُضِعَتْ بَيْنَ يَدَیْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَصْعَةٌ مِنْ ثَرِيْدٍ وَلَحْمٍ. فَتَنَاوَلَ الذِّرَاعَ. وَكَانَتْ أَحَبَّ الشَّاةِ إِلَيْهِ. فَنَهَسَ نَهْسَةً فَقَالَ: أَنَا سَيِّدُ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ . ثُمَّ نَهَسَ أُخْرٰی فَقَالَ: أَنَا سَيِّدُ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ . فَلَمَّا رَأٰی أَصْحَابَهُ لَا يَسْأَلُوْنَهُ، قَالَ: أَلَا تَقُوْلُوْنَ كَيْفَهْ ؟ قَالُوْا: كَيْفَهْ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ؟ قَالَ: يَقُوْمُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِيْنَ. وَسَاقَ الْحَدِيْثَ بِمَعْنٰی حَدِيْثِ أَبِی حَيَّانَ عَنْ أَبِی زُرْعَةَ. وَزَادَ فِی قِصَّةِ إِبْرَاهِيْمَ فَقَالَ. وَذَكَرَ قَوْلَهُ فِی الْكَوكَبِ: هٰذَا رَبِّی. وَقَوْلَهُ لِاٰلِهَتِهِمْ :بَلْ فَعَلَهُ كَبِيْرُهُمْ هٰذَا. وَقَوْلَهُ: إِنِّی سَقِيْمٌ.قَالَ: وَالَّذِیْ نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهٖ، إِنَّ مَا بَيْنَ الْمِصْرَاعَيْنِ مِنْ مَصَارِيْعِ الْجَنَّةِ إِلٰی عِضَادَتَیِ الْبَابِ لَكَمَا بَيْنَ مَكَّةَ وَهَجَرٍ أَوْ هَجَرٍ وَمَكَّةَ .
قَالَ: لَا أَدْرِیْ أَیَّ ذٰلِکَ قَالَ." (ص:۱۱۱ سطر:۱۷ تا ۲۱ و ص:۱۱۲ سطر:۱)

قوله: "أَلَا تَقُوْلُوْنَ كَيْفَهْ؟" (ص:۱۱۱ سطر:۲۰)

معلوم ہوا کہ اگر کسی مقام پر سوال ضروری یا مفید ہو اور طلبہ سوال نہ کریں تو اُستاذ کو چاہئے کہ طلبہ کو اِس طرف متوجہ کرے۔

قوله: "عِضَادَتَیِ الْبَابِ" (ص:۱۱۲ سطر:۱)

عضادتی، تثنیہ ہے عضادة کا، بمعنیٰ چوکھٹ کی عمودی لکڑی۔

۴۸۱ – "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ طَرِيْفِ بْنِ خَلِيْفَةَ الْبَجَلِیُّ (الیٰ قوله) عَنْ أَبِی هُرَيْرَةَ، وَأَبُوْ مَالِكٍ عَنْ رِبْعِیٍّ، عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَا: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ : يَجْمَعُ اللّٰهُ تَعَالٰی النَّاسَ .فَيَقُوْمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَتّٰی تُزْلَفَ لَهُمُ الْجَنَّةُ فَيَأْتُوْنَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ (الیٰ قوله) اذْهَبُوْا اِلٰی ابْنِیْ اِبْرَاهِيْمَ خَلِيْلِ اللّٰه، قَالَ: فَيَقُوْلُ اِبْرَاهِيْمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَسْتُ بِصَاحِبِ ذٰلِکَ، اِنَّمَا كُنْتُ خَلِيْلًا مِنْ وَّرَاءَ وراءَ،

---

(۱) النهاية فی غريب الحديث ج:۵ ص:۱۳۵، مادة: نهس، لسان العرب ج:۶ ص:۲۴۴۔

(۲) ج:۱ ص:۱۱۱۔ نیز نہش کی روایت کے لئے ملاحظہ فرمایئے: مصنف ابن أبی شيبة ج:۱ ص:۵۱ والأحاد والمثانی ج:۵ ص:۴۶۱، رقم الحديث: ۳۱۵۴۔

اعمِدُوا اِلٰی مُوسَی الَّذِیْ کَلَّمَهُ اللّٰهُ تَکْلِیمًا (الیٰ قوله) فَیَأْتُوْنَ مُحَمَّدًا صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ . فَیَقُوْمُ فَیُؤْذَنُ لَهُ. وَتُرْسَلُ الْأَمَانَةُ وَالرَّحِمُ .فَتَقُوْمَانِ جَنَبَتَیِ الصِّرَاطِ یَمِیْنًا وَشِمَالاً ،فَیَمُرُّ أَوَّلُکُم کَالْبَرْقِ . قَالَ: قُلْتُ: بِأَبِی أَنْتَ وَأُمِّی ،أَیُّ شَیْءٍ کَمَرِّ الْبَرْقِ؟ قَالَ: أَلَمْ تَرَوْا إِلَی الْبَرْقِ کَیْفَ یَمُرُّ وَیَرْجِعُ فِیْ طَرْفَةِ عَیْنٍ، ثُمَّ کَمَرِّ الرِّیْحِ ،ثُمَّ کَمَرِّ الطَّیْرِ، وَشَدِّ الرِّجَالِ، تَجْرِیْ بِهِمْ أَعْمَالُهُمْ الخ." (ص:۱۱۲ سطر:۱ تا ۷)

قوله: "تُزْلَفُ لَهُمُ الجنَّةُ" (ص:۱۱۲ سطر:۳)

بضم التاء وسکون الزای وفتح اللام، أی تقربُ، ومنه قوله تعالٰی: "وَاِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ" (فتح الملهم)۔[1]

قوله: "الْأَمَانَةُ وَالرَّحِمُ .فَتَقُوْمَانِ جَنَبَتَیِ الصِّرَاطِ" (ص:۱۱۲ سطر:٦)

یہ تقریباً تواتر سے ثابت ہے کہ بہت سی اشیاء جو دنیا کے اندر معنوی اور غیر جسمانی ہیں، آخرت میں ان کو وجودِ جسمانی مل جائے گا، جیسے امانت، رشتہ داری، اور انسانوں کے اعمال وغیرہ۔

امانت کا مفہوم

ہمارے عرف میں امانت کا جو مفہوم متعارف ہے، وہ بہت ہی محدود ہے، شریعت میں امانت کا مفہوم بہت عام ہے، ہر شخص کے پاس، ہر وقت بہت سی امانتیں رہتی ہیں، مثلاً انسان کو اچھے بُرے اعمال کی جو قدرت دی گئی ہے وہ بھی اللہ ربّ العزت کی امانت ہے، شادی شدہ ہے تو اہل وعیال اس کے پاس امانت ہیں، ان کے حقوق اداء نہ کرنا اور اُن سے متعلق جو اَحکام اللہ اور اس کے رسول نے دیئے ہیں اُن پر عمل نہ کرنا خیانت ہے۔ مجالس کی باتیں امانت ہیں، عہدہ اور ذمہ داری امانت ہے، کسی نے اپنا راز آپ کو بتایا ہے تو وہ امانت ہے، کسی نے مشورہ طلب کیا ہے تو مشورہ امانت ہے، حکومت وسلطنت امانت ہے۔ جس کا حق یہ ہے کہ انسان اِن تمام چیزوں کو شرعی حدود وقیود کے ساتھ استعمال کرے ورنہ خائن کہلائے گا۔

قوله: "تَجْرِیْ بِهِمْ أَعْمَالُهُمْ" (ص:۱۱۲ سطر:۷)

مذکورہ جملہ ایک بہت بڑے اشکال کا جواب ہے۔

اِشکال یہ ہوتا ہے کہ پلِ صراط کی جو صفت احادیث میں بیان کی گئی ہے کہ تلوار سے زیادہ تیز، بال سے زیادہ باریک، پھر اُس پر پھسلن بھی ہے، اور کلالیب (آنکڑے) بھی ہیں،

(۱) فتح الملہم ج:۲ ص:۵۲۳۔

اس سے تو ظاہر ہوتا ہے کہ پلِ صراط سے کسی ایک انسان کو بھی گزرنا ممکن نہیں، چہ جائیکہ اربوں، کھربوں لوگ بیک وقت اس پر سے گزر رہے ہوں، اور پھر چونکہ مختلف لوگوں کی رفتار بھی مختلف ہوگی تو اِس سے مزید یہ اِشکال پیدا ہوتا ہے کہ اگر آگے والا شخص سست رفتاری سے سفر کر رہا ہو اور اس کے پیچھے ایک برق رفتار آدمی آرہا ہو تو لاحق کے لئے سابق کو عبور کر کے آگے نکلنا بظاہر محال ہوگا۔

تو اس کا آسان ترین اور محققانہ جواب یہ ہے کہ اِنَّ اللہ علٰی کلِّ شیءٍ قدیر۔ کہ صاحبِ قدرت ذات کے لئے کچھ بھی مشکل نہیں۔

اور اس کا سائنس کی بنیاد پر سمجھانے کے لئے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ جس طرح دنیا میں زمین کی کششِ ثقل ہے کہ وہ اشیاء کو اپنی طرف کھینچتی ہے، اسی طرح آخرت میں بھی جہنم اور جنت کے اندر کشش ہوگی، اور جس طرح دنیا کے اندر مقناطیس کی کشش بعض خاص چیزوں پر اثر انداز ہوتی ہے دیگر پر نہیں، مثلاً: مقناطیس لوہے کو تو اپنی طرف کھینچتا ہے لکڑی کو نہیں کھینچتا، اسی طرح جنت اور جہنم کی کشش بھی خاص قسم کی ہوگی، جنت ایسے لوگوں کو اپنی طرف کھینچے گی جو دُنیا میں اعمالِ صالحہ کرتے تھے، اس کے برعکس جہنم ایسے لوگوں کو کھینچے گی جو دنیا میں اعمالِ سیئہ کا ارتکاب کرتے تھے۔ حاصل یہ کہ جنت یا جہنم میں سے کسی کی طرف کھنچ کر جانا اعمال کی بنیاد پر ہوگا، جیسا کہ حدیثِ باب کے مذکورہ بالا جملے سے ظاہر ہے۔

فائدہ:- محققین کا کہنا ہے کہ آخرت کی پلِ صراط درحقیقت دنیا ہی کی صراطِ مستقیم کی مادّی شکل ہے، گویا صراط کی دو قسمیں ہیں:-

۱- دنیاوی: جس کا دوسرا نام اسلام ہے، جس کا کامل درجہ ''استقامت'' ہے، یہ معنوی صراط ہے، اسی کی دُعا ہر نماز میں کی جاتی ہے کہ: ''اھدنا الصراط المستقیم.'' یہ بھی ایک پل ہے جو بندے اور اللہ جل شانہ کے درمیان قائم ہے اور افراط و تفریط کی بجائے اعتدال پر مبنی ہے، اور جو تشبیہ و تعطیل، جبر و قدر، سخاوت و بخل، تکبر و خساست کے بیچوں بیچ راہِ حق ہے۔

۲- صراطِ اُخروی: یہ صراطِ دنیوی کی حسی شکل ہے، جو شخص دنیا کے اندر صراطِ مستقیم پر چلتا رہا آخرت میں اُسے اِس صراط سے گزرنا آسان ہوگا، جو دنیا میں صراط مستقیم پر صحیح نہ چلا، قیامت کے دن اس کے قدم متزلزل ہوں گے اور مشکلات کا سامنا ہوگا۔

اور جو دنیا کے اندر صراطِ مستقیم پر جس قدر تیز چلا ہوگا (یعنی جس قدر امتثالِ اَوامر

میں چستی سے کام لیا ہوگا) قیامت کے دن وہ اُسی رفتار سے پلِ صراط سے گزرے گا، اور جو دنیا میں صراطِ مستقیم پر سست رہا (یعنی اَوامرِ الٰہی کے پورا کرنے میں سستی کرتا رہا) آخرت میں وہ اسی سست رفتار سے پلِ صراط سے گزرے گا، اور پل صراط پر لگے ہوئے آنکڑے دراصل گناہوں کی عملی شکلیں ہوں گی، کہیں قطع رحمی کا آنکڑا ہوگا، تو کہیں امانت میں خیانت کا، جو شخص دنیا میں جس گناہ میں مبتلا تھا، آج اُسی گناہ کا آنکڑا اُسے پکڑے گا۔ العیاذُ باللہ۔

قولہ: "اِنَّمَا کنتُ خَلِیْلًا مِّنْ وَّرَاءَ وَرَاءَ" (ص:۱۱۲ سطر:۴)

بالفتح فیھما بلا تنوین، أی لَسْتُ بتلک الدرجة الرفیعة ۔ یہاں وَرَاءَ کے تکرار کی وجہ فتح الملہم میں بہ طور نکتہ نقل کی گئی ہے، فراجعہُ ان شئتُ۔ [1]

وقولہ: "اعمدوا اِلٰی موسٰی" (ص:۱۱۲ سطر:۴) بکسر المیم، أی اِقصدوا.

وقولہ: "شدّ الرجال" (ص:۱۱۲ سطر:۷) بالجیم یعنی لوگوں کے تیز دوڑ کی طرح، ایک روایت میں یہ حاء کے ساتھ ہے، یعنی اُونٹوں کے دوڑ کی طرح (نووی)۔ [2]

٤٨٣ – "حَدَّثَنَا أَبُوْ كُرَيْبٍ (الیٰ قولہ) عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: أَنَا أَكْثَرُ الأَنْبِيَاءِ تَبَعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ. وَأَنَا أَوَّلُ مَنْ يَّقْرَعُ بَابَ الْجَنَّةِ." (ص:۱۱۲ سطر:۹،۱۰)

قولہ: "تَبَعًا" (ص:۱۱۲ سطر:۱۰) بفتحتین، تابع کی جمع ہے، (فتح الملہم)۔ [3]

قولہ: "وَأَنَا أَوَّلُ مَنْ يَّقْرَعُ بَابَ الْجَنَّةِ" (ص:۱۱۲ سطر:۱۰)

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ سورۂ زمر کے اندر اللہ ربّ العزت کا ارشاد ہے: "وَسِيْقَ الَّذِيْنَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ اِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا ط حَتّٰى اِذَا جَآءُوْهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا" واوَ حالیہ ہے، یعنی اہلِ جنت جنت پر اِس حال میں پہنچیں گے کہ اس کے دروازے کھلے ہوں گے، اور مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب جنت کے دروازے پر پہنچیں گے تو وہ بند ہوں گے، اور آپ دستک دیں گے تو دروازہ کھولا جائے گا۔

اس کا جواب احقر کی نظر میں یہ ہے کہ قرآنِ حکیم میں اُمتیوں کا حال بیان ہوا ہے، اور اس حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے متعلق خبر دی ہے۔ تو اِن دونوں واقعات کی ترتیب یہ ہوگی کہ اَوّلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دستک دے کر دروازہ کھلوائیں گے، پھر جب مؤمنین جنت میں داخل ہونے کے لئے آئیں گے تو دروازوں کو کھلا ہوا پائیں گے۔

---

(۱) فتح الملہم ج:۲ ص:۵۲۳۔ (۲) شرح صحیح مسلم للنوویؒ ج:۱ ص:۱۱۲۔ (۳) فتح الملہم ج:۲ ص:۵۲۵۔

۴۸۶ – "حَدَّثَنِي يُونُسُ بْنُ عَبْدِ الْأَعْلٰى .. (الیٰ قوله)...عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ : لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ يَدْعُوْهَا. فَأُرِيْدُ أَنْ أَخْتَبِئَ دَعْوَتِيْ شَفَاعَةً لِأُمَّتِيْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ." (ص:۱۱۲ سطر:۱۳ تا ۱۵)

قوله: "لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ" (ص:۱۱۲ سطر:۱۵)

اللہ ربّ العزت کی طرف سے ہر نبی کو یہ پیشکش کی گئی تھی کہ وہ اپنی مرضی سے کوئی ایک دُعا مانگ لیں جس کو اللہ جل شانہ ضرور قبول فرمائیں گے، اگرچہ انبیاء علیہم السلام کی دیگر دُعائیں بھی اکثر قبول ہوتی ہیں، لیکن ان کا قبول ہونا علیٰ سبیل الوعد نہیں بلکہ تلطفاً و تفضلاً تھا۔

قوله: "أَخْتَبِئ" (ص:۱۱۲ سطر:۱۵) الاختباء الاختفاء یعنی میں بچا کر رکھوں۔

۴۹۳ – "حَدَّثَنِي أَبُو غَسَّانَ الْمِسْمَعِيُّ، وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى، وَابْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَانَا –وَاللَّفْظُ لِأَبِي غَسَّانَ– قَالُوْا :نَا مُعَاذٌ .يَعْنُوْنَ ابْنَ هِشَامٍ.قَالَ:حَدَّثَنِي أَبِيْ عَنْ قَتَادَةَ.قَالَ:نَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ نَبِيَّ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ: لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ دَعَاهَا لِأُمَّتِهِ. وَإِنِّي اخْتَبَأْتُ دَعْوَتِيْ شَفَاعَةً لِأُمَّتِيْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ." (ص:۱۱۳ سطر:۸ تا ۱۰)

قوله: "حَدَّثَنِي أَبُو غَسَّانَ الْمِسْمَعِيُّ، وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى، وَابْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَانَا. وَاللَّفْظُ لِأَبِي غَسَّانَ. قَالُوْا: نَا مُعَاذٌ. يَعْنُوْنَ ابْنَ هِشَامٍ" (ص:۱۱۳ سطر:۸،۹)

یہاں "محمد بن المثنی وابن بشار" کے بعد لفظ "حدثانا" زائد اور بے فائدہ نہیں، بلکہ امام مسلمؒ اپنی احتیاط وتقویٰ کی بناء پر حسبِ عادت یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اس حدیث کو میں نے جب ابوغسان سے سنا تو میرے ساتھ کوئی اور نہیں تھا، اور جب محمد بن المثنی اور ابنِ بشار سے سنا تو سننے میں دوسرے بھی ساتھ تھے، چنانچہ پہلے فرمایا کہ: "حدثني أبو غسان" یعنی میں نے ان سے تنہا سنا، پھر دوسرا جملہ فرمایا کہ: "ومحمد بن المثنی وابن بشار حدثانا" یعنی میں نے ان دو سے دوسروں کی معیت میں سنا، پس "محمد بن المثنی وابن بشار" یہاں معطوف ومعطوف علیہ مل کر مبتداء ہے، اور "حدثانا" خبر، اور "محمد بن المثنی" کا عطف "أبو غسان" پر نہیں ہے، (نووی)۔[1]

(۱) شرح صحيح مسلم للنوویؒ ج:۱ ص:۱۱۳۔

باب دعاء النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم لِأمّتِہٖ الخ

٤٩٨ – ”حَدَّثَنِیْ یُوْنُسُ بْنُ عَبْدِالْأَعْلَی الصَّدَفِیُّ (الٰی قولہ) عَنْ عَبْدِاللّٰہ بن عمرو بن العاص أنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ تَلاَ قَوْلَ اللّٰہِ فِیْ اِبْرَاھِیْمَ عَلَیْہِ السَّلَامُ: ”رَبِّ اِنَّھُنَّ اَضْلَلْنَ کَثِیْرًا مِّنَ النَّاسِ ۚ فَمَنْ تَبِعَنِیْ فَاِنَّہٗ مِنِّیْ ۚ“ الآیة. وَقَالَ عِیْسٰی عَلَیْہِ السَّلَامُ: ”اِنْ تُعَذِّبْھُمْ فَاِنَّھُمْ عِبَادُکَ ۚ وَاِنْ تَغْفِرْ لَھُمْ فَاِنَّکَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْحَکِیْمُ“ فَرَفَعَ یَدَیْہِ، وَقَالَ: اَللّٰھُمَّ، اُمَّتِیْ اُمَّتِیْ، وبکٰی، فَقَالَ اللّٰہُ: یَا جِبْرِیْلُ! اِذْھَبْ اِلٰی مُحَمَّدٍ – وَرَبُّکَ أَعْلَم – فَاسْأَلْہُ مَا یُبْکِیْکَ؟ فَأتَاہُ جِبْرِیْلُ عَلَیْہِ السَّلَامُ فَسَأَلَہ، فَأَخْبَرَہ رُسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ بِمَا قَالَ – وَھُوَ أَعْلَمُ – فَقَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی: یَا جِبْرِیْلُ! اِذْھَبْ اِلٰی مُحَمَّدٍ، فَقُلْ: اِنَّا سَنُرْضِیْکَ فِیْ اُمَّتِکَ وَلَا نَسُوْءُکَ.“ (ص:۱۱۳ سطر:۱۴ تا ۱۸)

قولہ: ”رَبِّ اِنَّھُنَّ اَضْلَلْنَ“ (ص:۱۱۳ سطر:۱۵) أی الأصنام صِرْنَ سَبَبَ ضلال.

قولہ: ”فَمَنْ تَبِعَنِیْ فَاِنَّہٗ مِنِّیْ“ (ص:۱۱۳ سطر:۱۶) أی مَنْ تَبِعَنِی فِی الدِّیْنِ فَاِنہ مِن أتْبَاعِی.

قولہ: ”وقال عیسٰی“ (ص:۱۱۳ سطر:۱۶) یہاں لفظ ”قال“ مصدر کے معنی میں ہے یعنی قول کے معنیٰ میں، کذا فی فتح الملہم [۱] عن بعض العلماء. وھوَ توجیہ لطیف عندی۔ یا پھر ”قال“ سے پہلے ایک اور قال محذوف مانا جائے، فافھم۔

قولہ: ”فَرَفَعَ یَدَیْہِ“ (ص:۱۱۳ سطر:۱۶) فیہ استحبابُ رفع الیدین فی الدعاء (فتح الملہم) [۲]۔

قولہ: ”وَلَا نَسُوْءُکَ“ (ص:۱۱۳ سطر:۱۸) یہ ”سنرضیک“ کی تاکید ہے، یعنی آپ کی اُمت کے بارے میں آپ کو ہم غمگین نہیں کریں گے، (فتح الملہم) [۳]۔

باب بیان أن من مات علی الکفر فھو فی النّار الخ

٤٩٩ – ”حَدَّثَنَا أَبُوْ بَکْرِ بْنُ أَبِی شَیْبَةَ (الٰی قولہ) عَنْ أَنَسٍ أَنَّ رَجُلاً قَالَ: یَا رَسُوْلَ اللّٰہِ! أَیْنَ أَبِیْ؟ قَالَ: فِی النَّارِ. فَلَمَّا قَفّٰی دَعَاہُ فَقَالَ: إنَّ أَبِیْ وَأَبَاکَ فِی النَّارِ.“ (ص:۱۱۴ سطر:۱)

قولہ: ”فَلَمَّا قَفّٰی“ (ص:۱۱۴ سطر:۱) أی وَلّٰی، پیٹھ پھیری اور جانے لگا۔

(۱و۲) فتح الملہم ج:۲ ص:۵۳۲۔ (۳) فتح الملہم ج:۲ ص:۵۳۴۔

قوله: "إِنَّ أَبِیْ وَأَبَاکَ فِی النَّارِ" (ص:۱۱۴ سطر:۱)

یہ آپ نے اس کی تسلی کے لئے فرمایا کیونکہ انسانی فطرت ہے کہ "البلیة اذا عمّت طابت"۔

فائدہ:- اگرچہ مذکورہ روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والد کا "فی النّار" ہونا مذکور ہے، لیکن علامہ ابنِ حجر نے "الزواجر" میں ایک روایت نقل فرمائی ہے جس کو قرطبی اور ناصرالدین حافظ الشام نے صحیح قرار دیا ہے،[۱] اُس میں ہے کہ آپ کے والدین کو زندہ کیا گیا اور انہوں نے آپ کی رسالت کا اقرار کیا پھر دوبارہ ان پر موت طاری کی گئی۔[۲]

اس حدیث سے بظاہر حدیثِ باب کا تعارض ہے، حالانکہ یہ حدیث بھی صحیح ہے۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد: "ان أبی و أباک فی النّار" واقعۂ احیاء سے پہلے کا ہے۔

۵۰۰- "حَدَّثَنَا قُتَیْبَةُ بْنُ سَعِیْدٍ ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَبِی هُرَیْرَةَ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ هٰذِهِ الآیَةُ: وَأَنْذِرْ عَشِیْرَتَکَ الْأَقْرَبِیْنَ، دَعَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ قُرَیْشًا، فَاجْتَمَعُوْا،فَعَمَّ وَخَصَّ. فَقَالَ: یَا بَنِی کَعْبِ بْنِ لُؤَیٍّ ! أَنْقِذُوْا أَنْفُسَکُمْ مِنَ النَّارِ. یَا بَنِی مُرَّةَ بْنِ کَعْبٍ ! أَنْقِذُوْا أَنْفُسَکُمْ مِنَ النَّارِ. یَا بَنِی عَبْدِ شَمْسٍ !أَنْقِذُوْا أَنْفُسَکُمْ مِنَ النَّارِ. یَا بَنِی عَبْدِ مَنَافٍ ! أَنْقِذُوْا أَنْفُسَکُمْ مِنَ النَّارِ. یَا بَنِی هَاشِمٍ ! أَنْقِذُوْا أَنْفُسَکُمْ مِنَ النَّارِ. یَا بَنِی عَبْدِ الْمُطَّلِبِ! أَنْقِذُوْا أَنْفُسَکُمْ مِنَ النَّارِ. یَا فَاطِمَةُ ! أَنْقِذِیْ نَفْسَکِ مِنَ النَّارِ، فَإِنِّی لَا أَمْلِکُ لَکُمْ مِنَ اللّٰهِ شَیْئًا، غَیْرَ أَنَّ لَکُمْ رَحِمًا سَأَبُلُّهَا بِبَلَالِهَا." (ص:۱۱۴ سطر:۱ تا ۴)

قوله: "لَمَّا نَزَلَتْ هٰذِهِ الآیَةُ: وَأَنْذِرْ عَشِیْرَتَکَ الْأَقْرَبِیْنَ" (ص:۱۱۴ سطر:۲)

سب سے پہلی وحی میں اِنذار کا حکم نہیں تھا، بلکہ قراءۃ اور علم کے متعلق آیات نازل ہوئی تھیں، فترۃ الوحی کے بعد سورۂ مدثر کی ابتدائی آیات نازل ہوئیں، اس میں اگرچہ اِنذار کا حکم تھا، تاہم محلِ اِنذار کی تعیین نہ تھی، مذکورہ آیات میں محلِ اِنذار بھی بیان کیا گیا کہ (پہلے) اپنے اقرباء کو خیر خواہی کے ساتھ ڈرایئے۔

---

(۱) فی الزواجر للهیتمی ج:۱ ص:۳۰: ألا تری أنّ نبینا صلی الله علیه وسلم قد أکرمه الله بحیاة أبَوَیْه لهُ حتّی امنا بهٖ کما جاء فی حدیث صححه القرطبی وابن ناصر الدین حافظ الشام وغیرهما فنفعهما الله بالایمان بعد الموت علیٰ خلاف القاعدة إکرامًا لنبیهٖ صلی الله علیه وسلم۔

(۲) فتح الملهم ج:۲ ص:۵۳۵۔

قوله: "فَعَمَّ وَخَصَّ" (ص:۱۱۴ سطر:۳)

یعنی آپ نے خطابِ عام بھی فرمایا اور خطابِ خاص بھی، چنانچہ آپ کے اس خطاب میں الفاظ عموم سے خصوص کی طرف منتقل ہوتے رہے، ابتداءً یا بنی کعب بن لوئی فرمایا، کعب بن لوئی کئی پشتوں پہلے کے ہیں۔ پھر مُرَّة بن کعب سے عبدالمطلِب تک خاندان کے اعتبار سے تخصیص در تخصیص فرمائی، بالآخر اخص الخاص خطاب اپنی بیٹی فاطمہؓ کو فرمایا۔

قوله: "لَا أُمْلِکُ لَکُمْ مِنَ اللّٰهِ شَيْئًا" (ص:۱۱۴ سطر:۴)

یہاں سوال ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روزِ محشر میں شفاعت کے مالک ہوں گے، تو پھر آپ نے یہ نفی مطلقاً کیسے فرمادی؟

اس کے دو جواب ہیں:-

۱- مالک ہونے سے مراد استقلالاً مالک ہونا ہے، اور آپ شفاعت کے استقلالاً مالک نہ ہوں گے، بلکہ وہ بھی اللہ جل شانہ کی عطاء ہوگی۔

۲- یہ ابتداءِ اسلام کا واقعہ ہے، ہوسکتا ہے کہ اس وقت تک آپ کو اِس بات کا علم نہ دیا گیا ہو کہ آپ آخرت میں شفاعت فرمائیں گے۔

قوله: "غَيْرَ أَنَّ لَکُمْ رَحِمًا سَأَبُلُّهَا بِبَلَالِهَا" (ص:۱۱۴ سطر:۴)

یعنی تمہاری (میرے ساتھ) رشتہ داری ہے، میں اُس کو تَر رکھوں گا، اُس کی تری یعنی نمی کے ذریعے، بَلَّ يَبُلُّ بَلًّا وبَلَالًا: تر کردینا، نمی پہنچانا۔

رَحِم اصلِ لغت میں بچہ دانی کو کہتے ہیں، پھر بقاعدہ تسمية المسبب باسم السبب رشتہ داری پر بھی رحم کا اِطلاق ہونے لگا۔ بچہ دانی کے اندر چکناہٹ اور نمی ہوتی ہے، اگر اسے صحیح غذا ملے تو تری برقرار رہتی ہے، اسی طرح اگر رشتہ داروں کے ساتھ حسنِ سلوک کیا جائے تو ان کے ساتھ تعلقات بھی دُرست رہتے ہیں، اور یہاں مراد یہی ہے کہ میں دنیا میں قرابت داری کے حقوق ادا کروں گا۔

۵۰۲- **"حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ نُمَيْرٍ ... (الیٰ قوله)... عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: لَمَّا نَزَلَتْ وَأَنْذِرْ عَشِيْرَتَکَ الْأَقْرَبِيْنَ قَامَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الصَّفَا فَقَالَ: يَا فَاطِمَةُ بِنْتَ مُحَمَّدٍ! يَا صَفِيَّةُ بِنْتَ عَبْدِ**

الْـمُطَّلِبِ! يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ ! لاَ أَملِكُ لَكُمْ مِنَ اللّٰهِ شَيْئًا ، سَلُوْنِيْ مِنْ مَالِي مَا شِئْتُمْ." (ص:۱۱۴ سطر:۶،۵)

قوله: "يَافَاطِمَةُ بِنْتَ مُحَمَّدٍ! يَا صَفِيَّةُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ!" (ص:۱۱۴ سطر:۶)

فاطمة اور صفية کو منصوب کرنا بھی جائز ہے اور مضموم کرنا بھی، نصب زیادہ فصیح ومشہور ہے، اور "بنت" کا نصب ہی متعین ہے، مضموم کرنا جائز نہیں، (نووی)۔[1] کیونکہ منادیٰ جب عَلَم ہو اور اُس کی صفت "ابن" یا "ابنة" ہو جو کہ کسی اور علم کی طرف مضاف ہو رہی ہو، جیسا کہ یہاں ہے، تو منادیٰ کا فتحہ مختار (راجح) ہوتا ہے، اگرچہ ضمہ بھی جائز ہے، اور صفت کا نصب ہی (مضاف ہونے کی وجہ سے) متعین ہے (قاله ابن الحاجب في الكافية[2] ومُلّا جامی)۔

۵۰۳- "حَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيٰى... (الیٰ قوله)... أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ حِيْنَ أُنْزِلَ عَلَيْهِ وَأَنْذِرْ عَشِيْرَتَكَ الْأَقْرَبِيْنَ، يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ ! اشْتَرُوْا أَنْفُسَكُمْ مِنَ اللّٰهِ، لاَ أُغْنِيْ عَنْكُمْ مِنَ اللّٰهِ شَيْئًا .يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ! لاَ أُغْنِيْ عَنْكُمْ مِنَ اللّٰهِ شَيْئًا. يَا عَبَّاسُ بْنَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ! لاَ أُغْنِيْ عَنْكُمْ مِنَ اللّٰهِ شَيْئًا. يَا صَفِيَّةُ عَمَّةَ رَسُوْلِ اللّٰهِ! لاَ أُغْنِيْ عَنْكُمْ مِنَ اللّٰهِ شَيْئًا. يَا فَاطِمَةُ بِنْتَ رَسُوْلِ اللّٰهِ! سَلِيْنِيْ بِمَا شِئْتِ لاَ أُغْنِيْ عَنْكُمْ مِنَ اللّٰهِ شَيْئًا .....الحديث." (ص:۱۱۴ سطر:۷،۸)

قوله: "يَا عَبَّاسُ بْنَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ!" (ص:۱۱۴ سطر:۸)

یہاں "عباس" اور "بن" کا بھی اعراب وہی ہے جو پیچھے "فاطمة" اور "صفية" اور "بنت" کا بیان ہوا، (نووی[3]) اور وجہ بھی وہی ہے جو وہاں بیان ہوئی۔

۵۰۵- "حَدَّثَنَا أَبُوْ كَامِلٍ الْجَحْدَرِيُّ... (الیٰ قوله)... عَنْ قَبِيْصَةَ بْنِ الْمُخَارِقِ، وَزُهَيْرِ بْنِ عَمْرٍو قَالاَ: لَمَّا نَزَلَتْ وَأَنْذِرْ عَشِيْرَتَكَ الْأَقْرَبِيْنَ، قَالَ: انْطَلَقَ نَبِيُّ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ إِلٰى رَضْمَةٍ مِنْ جَبَلٍ. فَعَلاَ أَعْلاَهَا حَجَرًا.

---

(۱) ج:۱ ص:۱۱۴۔ (۲) الكافية ص:۳۰ و شرح الجامی ص:۱۲۷۔

(۳) ج:۱ ص:۱۱۴۔

ثُـمَّ نَـادٰی یَـا بَـنِـی عَبْـدِ مَـنَافَاهُ! إِنِّی نَذِیْرٌ، إِنَّمَا مَثَلِی وَمَثَلُکُمْ کَمَثَلِ رَجُلٍ رَأَی الْعَدُوَّ فَانْطَلَقَ یَرْبَأُ أَهْلَهُ، فَخَشِیَ أَنْ یَّسْبِقُوْهُ فَجَعَلَ یَهْتِفُ: یَا صَبَاحَاهُ.‘‘

(ص:۱۱۴ سطر:۱۰ تا ۱۲)

قـولـه: ’’رَضْـمَةٍ مِـنْ جَبَلٍ‘‘ (ص:۱۱۴ سطر:۱۱) تہ بر تہ بڑی چٹانوں کا مجموعہ (فتح الملهم)۔(۱)

قوله: ’’یَرْبَأُ‘‘ (ص:۱۱۴ سطر:۱۲) ’’یَقْرَأُ‘‘ کے وزن پر ہے، یعنی حفاظت کرتا ہے، نگہبانی کرتا ہے۔(۲)

قوله: ’’فَجَعَلَ یَهْتِفُ: یَا صَبَاحَاهُ‘‘ (ص:۱۱۴ سطر:۱۲)

یعنی میں تم کو اللہ کے عذاب سے ڈرا رہا ہوں، جس طرح وہ شخص اپنی قوم کو ڈراتا ہے جس نے کسی دُشمن کو اپنی قوم کی طرف آتے دیکھا اور اس نے پہاڑ پر چڑھ کر ’’یا صباحاه‘‘ کہہ کر قوم کو ڈرایا۔

۵۰۷- ’’حَدَّثَنَا أَبُوْ کُرَیْبٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ ... (الیٰ قوله)... عَنِ ابْنِ عَبَّـاسٍ قَـالَ: لَـمَّـا نَزَلَتْ هٰذِهِ الآیَةُ وَأَنْذِرْ عَشِیْرَتَکَ الْأَقْرَبِیْنَ وَرَهْطَکَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِیْنَ. خَرَجَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ ... الخ.‘‘ (ص:۱۱۴ سطر:۱۳،۱۴)

قوله: ’’رَهْطَکَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِیْنَ‘‘ (ص:۱۱۴ سطر:۱۴)

آیت کا یہ حصہ منسوخ التلاوۃ ہے، اب یہ قرآنِ کریم کا حصہ نہیں۔(۳)

باب شفاعة النبی صلی اللہ علیہ وسلم لأبی طالب .... (ص:۱۱۵)

۵۰۹- ’’حَـدَّثَـنَـا عُبَیْـدُ الـلّٰهِ بنُ عُمَرَ القَوَارِیرِیُّ... (الیٰ قوله) ... عَنِ الْـعَبَّـاسِ بْـنِ عَبْـدِ الْمُطَّلِبِ أَنَّهُ قَالَ: یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! هَلْ نَفَعْتَ أَبَا طَالِبٍ بِشَیْءٍ، فَـإِنَّهُ کَانَ یَحُوْطُکَ وَیَغْضَبُ لَکَ؟ قَالَ: نَعَمْ. هُوَ فِیْ ضَحْضَاحٍ مِنْ نَّارٍ، وَلَوْلَا

(۱) ج:۲ ص:۵۴۱ ولسان العرب ج:۵ ص:۲۳۵۔

(۲) لسان العرب ج:۵ ص:۹۴۔

(۳) تفسیر القرطبی ج:۱۳ ص:۱۴۳ تحت الأیة: ’’وَأَنْذِرْ عَشِیْرَتَکَ الْأَقْرَبِیْنَ‘‘ وفتح الباری ج:۸ ص:۵۰۲۔

أَنَا لَكَانَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ." (ص:۱۱۵ سطر:۲ تا ۴)

قوله: "كَانَ يَحُوطُكَ" (ص:۱۱۵ سطر:۳)

بضم الحاء المهملة من الحياطة، من باب نصر وهی المراعاة، والصيانة. یعنی ابوطالب آپ کی حفاظت کرتے تھے (نووی وفتح الملهم)۔[۱]

قوله: "ضَحْضَاحٍ" (ص:۱۱۵ سطر:۳)

ضحضاح وہ پانی جو زمین پر ہو اور صرف ٹخنوں تک پہنچا ہوا ہو۔[۲]

قوله: "لَكَانَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ" (ص:۱۱۵ سطر:۴)

"الدرک" بفتح الراء واسكانها، لغتان، اور "الدرک الأسفل" جہنم کا سب سے گہرا طبقہ، جہنم کے بہت سے طبقات ہیں، ہر طبقے کو "دَرْک" کہا جاتا ہے۔[۳]

۵۱۰- "حَدَّثَنَاه ابْنُ أَبِي عُمَرَ ... (الیٰ قوله)... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ الْحَارِثِ قَالَ: سَمِعْتُ الْعَبَّاسَ يَقُوْلُ: قُلْتُ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! إِنَّ أَبَا طَالِبٍ كَانَ يَحُوْطُكَ وَيَنْصُرُكَ، فَهَلْ نَفَعَهُ ذٰلِكَ؟ قَالَ: نَعَمْ، وَجَدْتُهُ فِيْ غَمَرَاتٍ مِنَ النَّارِ فَأَخْرَجْتُهُ إِلٰى ضَحْضَاحٍ." (ص:۱۱۵ سطر:۴،۵)

قوله: "وَجَدْتُهُ فِيْ غَمَرَاتٍ مِنَ النَّارِ فَأَخْرَجْتُهُ" (ص:۱۱۵ سطر:۵)

"غَمَرَات" جمع ہے "غَمْرَةٌ" کی، ہر شئ جو بہت زیادہ ہو۔ یعنی میں نے ابوطالب کو جہنم کی زبردست آگ میں پایا اور پھر اس سے نکالا۔ اس پر اِشکال ہوتا ہے کہ لوگوں کا جہنم یا جنت میں جانا تو قیامت کے بعد ہوگا، فی الحال تو تمام اموات برزخ میں ہیں؟

اس لئے بظاہر اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس کا میرے ساتھ حسنِ سلوک نہ ہوتا اور میری اس کے لئے شفاعت نہ ہوتی تو میں نے اُسے غمرات من النار کا مستحق پایا تھا، مگر اس کے اس عمل اور میری شفاعت سے اس کے لئے آخرت میں صرف ضحضاح من نار کا عذاب ہوگا۔[۴]

---

(۱) فتح الملهم ج:۲ ص:۵۴۴ و شرح النووی ج:۱ ص:۱۱۵۔

(۲) لسان العرب ج:۸ ص:۲۵۔

(۳) فتح الملهم ج:۲ ص:۵۴۵ ولسان العرب ج:۴ ص:۳۳۶۔

(۴) حاشية السندی علی صحيح مسلم تحت هٰذه الحديث ج:۱ ص:۱۱۵۔

۵۱۳–"حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَبِي سَعِيْدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ أَدْنٰى أَهْلِ النَّارِ عَذَابًا، يَنْتَعِلُ بِنَعْلَيْنِ مِنْ نَارٍ، يَغْلِيْ دِمَاغُهُ مِنْ حَرَارَةِ نَعْلَيْهِ." (ص:۱۱۵ سطر:۹،۱۰)

قوله: "يَنْتَعِلُ بِنَعْلَيْنِ مِنْ نَارٍ" (ص:۱۱۵ سطر:۱۰)

تنعّلَ بنعلين من النار کے حقیقی معنیٰ بھی مراد ہو سکتے ہیں، اور یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ جو آگ کعبین تک پہنچی ہوئی ہوگی اُسی کو نعل من النار سے تعبیر کیا گیا۔

۵۱۵–"حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّٰى ... (الیٰ قوله)... سَمِعْتُ النُّعْمَانَ بْنَ بَشِيْرٍ يَخْطُبُ وَهُوَ يَقُوْلُ: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ يَقُوْلُ: إِنَّ أَهْوَنَ أَهْلِ النَّارِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَرَجُلٌ تُوْضَعُ فِيْ أَخْمَصِ قَدَمَيْهِ جَمْرَتَانِ، يَغْلِيْ مِنْهُمَا دِمَاغُهُ." (ص:۱۱۵ سطر:۱۱ تا ۱۳)

قوله: "فِي أَخْمَصِ قَدَمَيْهِ" (ص:۱۱۵ سطر:۱۳)

پاؤں کا وہ حصہ جو پاؤں کو زمین پر رکھنے کی حالت میں زمین سے اُوپر رہتا ہے، اُسے اخمص القدم کہتے ہیں۔[۱]

فائدہ:– عذابِ ابی طالب کی کیفیت کے متعلق یہاں تین قسم کی روایات آئی ہیں:–

۱– پہلی روایت میں ضحضاح من النار کا ذکر ہے۔

۲– دوسری روایت میں نعل من النار کا بیان ہے۔

۳– تیسری روایت میں ہے کہ آگ کے دو انگارے اُس کے اخمص القدمین میں رکھے جائیں گے۔

غور کیا جائے تو تینوں روایات کا حاصل ایک ہی ہے، اگرچہ تعبیرات میں تنوّع ہے، کیونکہ دو انگارے جو اخمص القدمین میں رکھے جائیں گے ممکن ہے کہ اس کے شعلے ٹخنوں تک پہنچ رہے ہوں جو دیکھنے میں آگ کے جوتوں کی طرح ہوں گے، لہٰذا کوئی تعارض نہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ابو طالب کے حسنِ عمل کے باعث اس کے عذاب میں تخفیف سے معلوم ہوا کہ کافر کا عمل آخرت میں بھی فی الجملہ نافع ہے، حالانکہ قرآنِ کریم میں ہے کہ: "وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيْعَةٍ يَّحْسَبُهُ الظَّمْاٰنُ مَآءً"۔[۲]

---

(۱) لسان العرب ج:۴ ص:۲۱۹۔ (۲) سورۃ النور آیت:۳۹۔

نیز اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ابو طالب کے حق میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت نافع ہوئی کہ عذاب میں تخفیف ہوگئی، حالانکہ قرآنِ کریم میں ارشاد ہے: "فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِيْنَ"۔ (۱)

ان دونوں اِشکالات کا ایک جواب تو یہ دیا گیا ہے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وجہ سے صرف ابو طالب کی خصوصیت ہے، دوسرے کفار کو اُس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

اور علامہ سندھی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے حاشیہ میں ایک جواب یہ دیا ہے کہ ابو طالب کو تخفیفِ عذاب دو اَسباب کے مجموعے سے ہوئی، ایک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حسنِ عمل، اور دوسرا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت، اور مذکورہ بالا آیات میں نفع کی نفی اُس صورت میں ہے جب سبب اِن دو میں سے صرف ایک ہو، اور جب دونوں سبب جمع ہوجائیں تو نفع کی نفی اِن آیات سے ثابت نہیں ہوتی۔ (۲)

لہٰذا اس حدیث اور مذکورہ بالا آیات میں کوئی تعارض نہیں، واللہ اعلم۔

باب الدليل علىٰ أن من مات على الكفر لا ينفعُه عمله (ص:۱۱۵)

۵۱۷ - "حَدَّثَنَا أَبُوْ بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ... (الیٰ قوله) ... عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! ابْنُ جُدْعَانَ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ يَصِلُ الرَّحِمَ، وَيُطْعِمُ الْمِسْكِيْنَ، فَهَلْ ذَاكَ نَافِعُهُ؟ قَالَ: لَا يَنْفَعُهُ، إِنَّهُ لَمْ يَقُلْ يَوْمًا: رَبِّ اغْفِرْ لِيْ خَطِيْئَتِيْ يَوْمَ الدِّيْنِ." (ص:۱۱۵ سطر:۱۵ تا ۱۷)

قوله: " ابن جُدْعان" (ص:۱۱۵ سطر:۱۶) بضم الجيم واسكان الدال المهملة وبالعين المهملة، كان من رؤساء قريش، (فتح الملهم)۔ (۳)

قوله: "لَا يَنْفَعُهُ" (ص:۱۱۵ سطر:۱۶)

یعنی اِن اعمال کا اُسے کوئی فائدہ آخرت میں نہیں ملے گا، کیونکہ وہ ایمان نہیں لایا تھا، اس پر ابو طالب کے متعلق پچھلی حدیث سے جو اِشکال ہوتا ہے اُس کا جواب وہیں آچکا ہے۔

---

(۱) سورۃ المدّثّر آیت:۴۸۔ (۲) حاشیۃ السندی علیٰ صحیح مسلم ج:۱ ص:۱۱۶، ۱۱۷۔
(۳) فتح الملهم ج:۲ ص:۵۴۹ و ۵۵۰۔

باب موالاة المؤمنين ومقاطعة غيرهم ... الخ

۵۱۸- "حَدَّثَنِی أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ... (الٰی قوله) ... عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ، جِهَارًا غَیْرَ سِرٍّ، یَقُوْلُ: أَلاَ إِنَّ آلَ أَبِی یَعْنِی فُلاَنًا لَیْسُوْا لِیْ بِأَوْلِیَاءَ، إِنَّمَا وَلِیِّیَ اللّٰهُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِیْنَ." (ص:۱۱۵ سطر:۱۷، ۱۸)

قوله: "جِهَارًا غَیْرَ سِرٍّ" (ص:۱۱۵ سطر:۱۸) یعنی علی الاعلان کسی رازداری کے بغیر۔

قوله: "آلَ أَبِی یَعْنِی فُلاَنًا" (ص:۱۱۵ سطر:۱۸)

بظاہر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظ "أبی" کے بعد نام بھی جو مضاف الیہ تھا بیان فرمایا تھا لیکن راوی نے نقلِ حدیث کے وقت مضاف الیہ کو حذف کردیا۔ عدمِ ذکر کی وجہ اندیشۂ فتنہ ہوسکتی ہے۔ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کون سا لفظ ذکر فرمایا تھا، بعض کا خیال ہے کہ یہاں ابی طالب کا لفظ تھا اور اِس سے ابوطالب کی آل کے وہ افراد مراد ہیں جو اس وقت تک مسلمان نہ ہوئے تھے، اور بعض شارحین کا خیال ہے کہ "أبی العاص" کا لفظ تھا اور اِس صورت میں آل ابی العاص سے وہ لوگ مراد ہوں گے جو اُس وقت تک مسلمان نہ ہوئے تھے، اور بعض دفعہ "آل" کا لفظ بول کر وہی شخص مراد ہوتا ہے جس کی طرف لفظ "آل" کی اضافت کی گئی، جیسے حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کے بارے میں روایت ہے: "اِنَّهٗ أُوْتِیَ مِزْمَارًا مِنْ مَزَامِیْرِ آلِ دَاوٗد." یہاں آل داؤد سے مراد خود داؤد علیہ السلام ہیں۔ تو اِس توجیہ کے اعتبار سے پہلے قول میں خود ابوطالب اور دوسرے قول میں ابوالعاص مراد ہوں گے۔[1]

باب الدليل علٰى دُخول طوائف من المسلمين الجنة بغير حساب ولا عذاب

۵۱۹- "حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ سَلَّامِ بْنِ عُبَیْدِ اللّٰهِ الْجُمَحِیُّ ... (الٰی قوله) ...عَنْ أَبِی هُرَیْرَةَ أَنَّ النَّبِیَّ صَلَی اللّٰهُ عَلَیْهِ وسَلَّمَ قَالَ: یَدْخُلُ مِنْ أُمَّتِی الْجَنَّةَ سَبْعُوْنَ أَلْفًا بِغَیْرِ حِسَابٍ . فَقَالَ رَجُلٌ: یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ! ادْعُ اللّٰهَ أَنْ یَّجْعَلَنِیْ مِنْهُمْ. قَالَ: اللّٰهُمَّ اجْعَلْهُ مِنْهُمْ . ثُمَّ قَامَ آخَرُ فَقَالَ: یَا رَسُوْلَ اللّٰهِ ! ادْعُ اللّٰهَ أَنْ

---

(۱) ملاحظہ فرمایئے: فتح الباری، کتاب الأدب، باب تبل الرحم ببلالها تحت الحديث رقم: ۵۹۹۰ واکمال المعلم ج:۱ ص:۶۰۰۔

يَّجْعَلَنِيْ مِنْهُمْ. قَالَ: سَبَقَکَ بِهَا عُکَّاشَةُ." (ص:۱۱٦ سطر:۱،۲)

قوله: "مِـنْ أُمَّتِـي الْجَنَّةَ سَبْعُوْنَ أَلْفًا" (ص:۱۱٦ سطر:۲) "مِنْ أُمَّتِیْ" کی قید ستر ہزار کے عدد سے احتراز کے لئے ہے، دوسری اُمتوں کے لوگوں کی بالکلیہ نفی کے لئے نہیں، چنانچہ پچھلے انبیائے کرام اور صدیقین وشہداء وصالحین کے جنت میں بغیر حساب کے داخلہ کی نفی اس حدیث سے نہیں ہوتی، ہاں پچھلی کسی اُمت میں قمر کی طرح روشن چہرے والے جنت میں بغیر حساب کے داخل ہونے والوں کی تعداد اتنی نہیں ہوگی۔ (فتح الملهم)

قوله: "سَبَقَکَ بِهَا عُکَّاشَةُ" (ص:۱۱٦ سطر:۲)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بغیر حساب وکتاب جنت میں داخل ہونے والے اس اُمت کے مسلمانوں کی تعداد صرف ستر ہزار ہوگی، اور اِس ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ اِس فضیلت میں تمام صحابہ بھی شریک نہ ہوں گے، اس لئے کہ ان کی تعداد ایک لاکھ سے متجاوز ہے، شاید اِسی لئے آپ نے دوسرے شخص کو یہ کہہ کر چپ کرادیا کہ: "سبقک بها عکاشة"۔ لیکن مسند أحمد[1] اور مسند أبی یعلٰی[2] میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے سندِ جید کے ساتھ یہ زیادت بھی مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: "فاستزدتُّ رَبّی فزادنی مع کل ألف سبعین ألفًا" یعنی میں نے اپنے پروردگار سے زیادہ کی درخواست کی تو اللہ ربّ العزت نے ہر ہزار کے ساتھ ستر ہزار افراد کا اضافہ فرمادیا۔[3]

اور ترمذی میں حضرت ابواُمامہؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ: "وعدنی ربّی أن یُدخِلَ الجنّةَ مِن أمّتی سبعین ألفًا مع کل ألف سبعین ألفًا لا حساب علیهم ولا عذاب، وثلاثَ حثَیاتٍ مِن حثیات ربی." ترمذی نے اسے "حسن" قرار دیا ہے۔[4] وفی صحیح ابن حبان والطبرانی بسندٍ جیّد من حدیث عتبۃ بن عبد نحوه، وفیه: "ثم یَحْثِی رَبّی ثلاثَ حثیاتٍ بِکَفَّیْهِ"۔[5]

تو اب سوال ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے صحابی کے حق میں دُعا کیوں نہ فرمائی؟ تو اس کے متعدّد جواب ہوسکتے ہیں:

---

(۱) مسند أحمد بن حنبل ج:۱ ص:۲۰۳، فی مسند أبی بکرٍ الصدیق رقم الحدیث: ۲۲ و ج:۱۴ ص:۳۲۷ رقم الحدیث: ۸۷۰۷ فی مسند أبی هریرة.

(۲) مسند أبی یعلٰی ج:۱ ص:۱۰۴، وسندهٗ جید کما فی فتح الباری ج:۱۱ ص:۴۱۰۔

(۳) فتح الملهم ج:۲ ص:۵۵۳۔

(۴) ترمذی، باب ما جاء فی الشفاعة، رقم الحدیث: ۲۴۳۷ وسنن ابن ماجة، باب صفة أمة محمد صلی الله علیه وسلم رقم الحدیث: ۴۲۸٦۔

(۵) فتح الملهم ج:۲ ص:۵۵۳۔

۱- ایک جواب بندۂ ناچیز کے ذہن میں یہ آتا ہے کہ اس وقت تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ بالا اضافے کی درخواست نہ کی ہوگی۔

۲- آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی اُس وقت صرف عکاشہؓ ہی کے بارے میں قبولیتِ دُعا کی اطلاع دی گئی ہوگی، دوسرے صاحب کے بارے میں نہیں (نووی)،[1] شارحین نے اور بھی کئی جوابات بطور اِحتمال کے ذکر کئے ہیں۔

حضرت عکاشہ رضی اللہ عنہ سابقین الی الاسلام اور مہاجرین میں سے تھے، وکان من اجمل الرجال، وشهِدَ بَدْرًا وقاتل فيها قِتَالًا شديْدًا قال ابن اسحاق: "بَلغني انَّ النبی صلی الله عليه وسلم قال: خير فارس فی العرب عُكَّاشة" وَلَهُ مَنَاقِبُ اُخْرىٰ." (فتح الملهم)

۵۲۴- "حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ... (الیٰ قوله)... عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ أَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ: يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنْ أُمَّتِي سَبْعُوْنَ أَلْفًا بِغَيْرِ حِسَابٍ. قَالُوْا: مَنْ هُمْ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ؟ قَالَ: هُمُ الَّذِيْنَ لاَ يَسْتَرْقُوْنَ، وَلاَ يَتَطَيَّرُوْنَ، وَلاَ يَكْتَوُوْنَ، وَعَلٰى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُوْنَ." (ص:۱۱۶ سطر:۱۰ تا ۱۲)

قوله: "يدخل الجنة من امتی الخ" (ص:۱۱۶ سطر:۱۱)

"اُمتی" کی قید سے یہ مراد ہے کہ بغیر حساب کے جنت میں جانے والوں کی جو تعداد یہاں بیان کی گئی ہے، وہ صرف اُمتِ محمدیہ کی ہوگی، اتنی بڑی تعداد کسی اور اُمت کی نہیں ہوگی۔ یہ مراد نہیں کہ کسی اور اُمت کے لوگ مثلاً انبیائے کرام علیہم السلام اور جن کو اللہ تعالیٰ چاہے وہ بغیر حساب کے داخل نہیں ہوں گے اور ان کے چہرے چودھویں رات کے چاند کی طرح چمکتے نہ ہوں گے، (هٰكذا فهمت من فتح الملهم ج:۲ ص:۵۵۴)۔

قوله: "هُمُ الَّذِيْنَ لاَ يَسْتَرْقُوْنَ، وَلاَ يَتَطَيَّرُوْنَ، وَلاَ يَكْتَوُوْنَ، وَعَلٰى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُوْنَ" (ص:۱۱۶ سطر:۱۱) یعنی بلا حساب و عذاب جنت میں جانے والے وہ لوگ ہوں گے جو نہ تو کسی سے رُقیہ کراتے ہوں گے، نہ بدشگونی کرتے ہوں گے، نہ اکتواء کرتے ہوں گے اور اپنے رَبّ پر بھروسہ کرتے ہوں گے۔

رُقیۃ کی نفی علی الاطلاق مراد نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ رُقیۂ جاہلیت نہ کراتے ہوں گے، اور جاہلیت کا رُقیہ وہ ہے جس میں استمداد من غیر اللہ یا دوسرے مشرکانہ عقائد شامل ہوتے تھے، مثلاً: رُقیہ کو مؤثر بالذات سمجھا جاتا تھا، لیکن وہ رُقیہ جس کی شریعت نے اجازت دی

(۱) شرح النوویؒ ج:۱ ص:۱۱۶۔

ہے، مثلاً: قرآنِ کریم کی آیات پڑھ کر دَم کرنا یا اللہ تعالیٰ سے دُعاء کے کلمات سے رُقیہ کرنا نہ صرف جائز بلکہ احادیثِ صحیحہ اور صحابہ کرامؓ کے عمل سے ثابت ہے، لہٰذا یہ نفی رُقیۂ جاہلیت کی ہوئی نہ کہ رُقیۂ مباحہ کی۔

"لا یتطیرون" یعنی لا یتشاءمون بشیء. جیسے زمانۂ جاہلیت میں ہوتا تھا کہ کسی کام کے کرنے سے پہلے پرندے کو اُڑاتے تھے، اگر وہ دائیں طرف جاتا تو اُس کام میں خیر سمجھتے تھے اور وہ کام کر لیتے تھے، اور اگر وہ بائیں طرف کو چلا گیا تو اس کو بدشگونی سمجھتے تھے اور اُس کام کو مضر سمجھ کر اس سے رُک جاتے تھے۔ یاد رہے کہ "تَشَاؤُم" یعنی بدشگونی کی ہر صورت ممنوع ہے۔

اور "اکتواء" کی دو قسمیں ہیں:

۱- ایک وہ جسے محض علاج یعنی سبب کے درجہ میں اختیار کیا جاتا ہے، یہ اکتواء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے بھی ثابت ہے، آپ نے سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کا اکتواء فرمایا۔[۱]

۲- اور دوسرا اکتواء وہ جو غلط عقائد پر مبنی تھا کہ زمانۂ جاہلیت میں اکتواء کو مؤثر بالذات سمجھا جاتا تھا، یا یوں سمجھا جاتا تھا کہ اگر اکتواء سے شفاء نہ ہوئی تو پھر کسی اور چیز سے ہو ہی نہیں سکتی، اسی لئے اکتواء کو "آخر العلاج" کہا جاتا تھا، تو مذکورہ حدیث میں زمانۂ جاہلیت کے اکتواء کی نفی کی گئی ہے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ مذکورہ تشریح کا تقاضا یہ ہے کہ مسلمانوں کی ایک بھاری تعداد جنت میں بلاحساب وعذاب داخل ہو، اس لئے کہ اکثر مسلمان ان اُمورِ ثلاثہ سے اجتناب کرتے ہیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ایک چوتھی شرط بھی مذکور ہے اور وہ ہے "علی ربهم یتوکلون" اور یہی شرط اصل علّت ہے بلاحساب جنت میں داخل ہونے کی کہ زندگی کے تمام حالات اور مواقع میں صرف اللہ تعالیٰ ہی پر بھروسہ کیا جائے، ناجائز تدابیر اور اسباب سے اجتناب ہو، اور جائز اسباب کو اگرچہ اختیار تو کیا جائے مگر ان کو مؤثر نہ سمجھا جائے، مؤثر صرف اللہ ربّ العالمین کے ارادے کو سمجھا جائے، اور اس درجہ کا توکل ہر مسلمان کو حاصل نہیں ہوتا،

---

(۱) سنن أبي داؤد، باب في الكي، رقم الحديث: ۳۸۶۵ وسنن ابن ماجة، باب من اكتوى، رقم الحديث: ۳۴۹۳، ۳۴۹۴۔

صرف خاص خاص بندوں کو حاصل ہوتا ہے۔

بعض صوفیائے کرام کہتے ہیں کہ یہ فضیلت ان لوگوں کے لئے ہے جو جائز رُقیہ اور جائز اکتــواء بھی نہیں کرتے، لیکن اس قول پر ایک قوی اِشکال یہ ہوتا ہے کہ رُقیہ صحیحہ اور اکتواءِ مباح سنتِ نبوی اور تعاملِ صحابہ سے ثابت ہے[1]، جیسا کہ ''کتـابُ الـطـبّ و الرُّقیٰ'' میں آپ پڑھ لیں گے۔ تو مذکورہ قول کو اختیار کرنے کی صورت میں لازم آئے گا کہ گویا یہ فضیلت ان لوگوں کے لئے بیان کی گئی جو سنت سے ثابت شدہ عمل کے بھی تارک ہوں۔

تو اِس اِشکال کا صوفیائے کرام نے یہ جواب دیا ہے کہ اس سے مراد ایسے لوگ ہیں جن کو یقین ہے کہ اگر ترکِ اسباب کے نتیجہ میں موت بھی آگئی تو ہمارے دِل میں اللہ تعالیٰ سے کوئی شکایت پیدا نہ ہوگی، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رُقیہ وغیرہ کو بطور بیانِ جواز کے اختیار فرمایا تھا، نہ کہ بطورِ افضلیت کے۔

۵۲۵- ''حَـدَّثَـنَـا قُتَيْبَةُ بْـنُ سَـعِيْـدٍ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ سَهْـلِ بْـنِ سَـعْـدٍ أَنَّ رَسُـوْلَ الـلّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ قَالَ: لَيَدْخُلَنَّ الْجَنَّةَ مِنْ أُمَّتِـى سَبْـعُـوْنَ أَلْـفًـا أَوْ سَبْـعُـمِـائَةِ أَلْفٍ (لا يَـدْرِىْ أَبُـوْ حَـازِمٍ أَيَّهُـمَـا قَـالَ) مُتَـمَاسِكُوْنَ. آخِذٌ بَعْضُهُمْ بَعْضًا لا يَدْخُلُ أَوَّلُهُمْ حَتّٰى يَدْخُلَ آخِرُهُمْ، وُجُوْهُهُمْ عَلٰى صُوْرَةِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبُدْرِ.'' (ص:۱۱۶ سطر:۱۲،۱۳)

قوله: ''لا يَدْخُلُ أَوَّلُهُمْ حَتّٰى يَدْخُلَ آخِرُهُمْ'' (ص:۱۱۶ سطر:۱۳)

یعنی سب ایک ساتھ صف کی شکل میں داخل ہوں گے، تو اس طرح اَوّل و آخر سب بیک وقت داخل ہو جائیں گے۔

۵۲۶- ''حَـدَّثَـنَـا سَعِيْـدُ بْنُ مَنْصُوْرٍ ... (الیٰ قوله)... حُصَيْنُ بْنُ عَبْدِ الـرَّحْمٰنِ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ سَعِيْدِ بْنِ جُبَيْرٍ فَقَالَ: أَيُّكُمْ رَأَى الْكَوْكَبَ الَّذِىْ انْقَضَّ الْبَـارِحَةَ؟ قُـلْـتُ: أَنَـا. ثُمَّ قُلْتُ: أَمَا إِنِّىْ لَمْ أَكُنْ فِىْ صَلاةٍ. وَلٰكِنِّىْ لُدِغْتُ. قَالَ: فَـمَاذَا صَنَعْتَ؟ قُلْتُ: اسْتَرْقَيْتُ. قَالَ: فَمَا حَمَلَكَ عَلٰى ذٰلِكَ؟ قُلْتُ: حَدِيْثٌ

---

(۱) صحيح البخاری، باب النهی تمنی المريض الموت، رقم الحديث: ۵۳۴۸ والمستدرک علی الصحيحين ج:۳ ص:۲۰۷، رقم الحديث: ۴۸۵۹۔

حَدَّثَنَاهُ الشَّعْبِيُّ. فَقَالَ: وَمَا حَدَّثَكُمُ الشَّعْبِيُّ؟ قُلْتُ: حَدَّثَنَا عَنْ بُرَيْدَةَ بْنِ حُصَيْبٍ الْأَسْلَمِيِّ أَنَّهُ قَالَ: لاَ رُقْيَةَ إِلَّا مِنْ عَيْنٍ أَوْ حُمَةٍ. فَقَالَ: قَدْ أَحْسَنَ مَنِ انْتَهٰى إِلٰى مَا سَمِعَ. وَلٰكِنْ حَدَّثَنَا ابْنُ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: عُرِضَتْ عَلَيَّ الْأُمَمُ. فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ وَمَعَهُ الرُّهَيْطُ. وَالنَّبِيَّ وَمَعَهُ الرَّجُلُ وَالرَّجُلَانِ. وَالنَّبِيَّ لَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ. إِذْ رُفِعَ لِيْ سَوَادٌ عَظِيْمٌ. فَظَنَنْتُ أَنَّهُمْ أُمَّتِيْ. فَقِيْلَ لِيْ: هٰذَا مُوْسٰى صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَوْمُهُ. وَلٰكِنِ انْظُرْ إِلَى الْأُفُقِ. فَنَظَرْتُ، فَإِذَا سَوَادٌ عَظِيْمٌ. فَقِيْلَ لِيْ: انْظُرْ إِلَى الْأُفُقِ الْآخَرِ. فَإِذَا سَوَادٌ عَظِيْمٌ. فَقِيْلَ لِيْ هٰذِهٖ أُمَّتُكَ. وَمَعَهُمْ سَبْعُوْنَ أَلْفًا يَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ حِسَابٍ وَلاَ عَذَابٍ. ثُمَّ نَهَضَ فَدَخَلَ مَنْزِلَهُ، فَخَاضَ النَّاسُ فِيْ أُولٰئِكَ الَّذِيْنَ يَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ حِسَابٍ وَلاَ عَذَابٍ .... الحديث." (ص:۱۱۷ سطر:۱ تا ۶)

قوله: "انْقَضَّ الْبَارِحَةَ" (ص:۱۱۷ سطر:۱)

"انقضّ" باب انفعال سے، قاف اور ضاد معجمہ مشددہ کے ساتھ، بمعنی سقط (نوویؒ)[1]۔ البارحة گزشتہ رات[2]، اگر زوالِ آفتاب سے پہلے گزشتہ رات کا ذکر کیا جائے تو "الليلة" کہا جاتا ہے، اور بعد الزوال ذکر کیا جائے تو البارحة، لیکن اب یہ دونوں لفظ ایک دوسرے کے معنی میں استعمال ہونے لگے ہیں۔

قوله: "وَلٰكِنِّيْ لُدِغْتُ" (ص:۱۱۷ سطر:۲)

لیکن مجھے ڈنک مار دیا گیا، یعنی کسی زہریلے جانور بچھو وغیرہ نے مجھے ڈنک مار دیا تھا، یہ جملہ اس لئے کہا کہ کہیں لوگ یہ نہ سمجھیں کہ ان کا رات کو جاگنا نمازِ تہجد کے لئے تھا، اور اس طرح "لم تقولون (أی تدّعون) ما لا تفعلون" کے خلاف نہ ہو جائے۔

قوله: "إِلَّا مِنْ عَيْنٍ أَوْ حُمَةٍ" (ص:۱۱۷ سطر:۳)

"عين" بمعنی نظرِ بد، اور حُمَة ہر زہریلا جانور، وقيل: عقرب، وقيل: شوكة العقرب، یعنی بچھو کا ڈنک۔

---

(۱) شرح صحيح مسلم للنوویؒ ج:۱ ص:۱۱۷۔

(۲) مختار الصحاح، مادة: برح، ج:۱ ص:۱۹ ولسان العرب ج:۲ ص:۴۱۲۔

سوال:- اِس جملہ سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ رُقیہ صرف انہی دو چیزوں کے لئے جائز ہے، حالانکہ دیگر تکلیفوں اور بیماریوں کے لئے بھی رُقیہ کا جواز احادیث سے ثابت ہے۔

جواب:- یہاں "لا" نفیٔ کمال کے لئے ہے، مراد یہ ہے کہ کوئی رُقیہ اتنا نافع یا ضروری نہیں جتنا اِن دو چیزوں میں نافع یا ضروری ہے۔

قوله: "سَوَادٌ عَظِيمٌ" (ص:۱۱۷ سطر:۴) عظیم جماعت۔

قوله: "فَخَاضَ النَّاسُ" (ص:۱۱۷ سطر:۵) ای تکلموا وتناظروا، یعنی آپس میں تبادلۂ خیالات اور مباحثہ کرنے لگے (نوویؒ)۔[1]

باب بيان كون هٰذه الأمّة نصف أهل الجنّة

۵۲۸- "حَدَّثَنَا هَنَّادُ بْنُ السَّرِيِّ ... (الٰى قوله) ... عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ قَالَ: قَالَ لَنَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَى اللّٰهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: أَمَا تَرْضَوْنَ أَنْ تَكُوْنُوْا رُبُعَ أَهْلِ الْجَنَّةِ؟ قَالَ: فَكَبَّرْنَا. ثُمَّ قَالَ: أَمَا تَرْضَوْنَ أَنْ تَكُوْنُوْا ثُلُثَ أَهْلِ الْجَنَّةِ؟ قَالَ: فَكَبَّرْنَا. ثُمَّ قَالَ: إِنِّىْ لَأَرْجُوْ أَنْ تَكُوْنُوْا شَطْرَ أَهْلِ الْجَنَّةِ. وَسَأُخْبِرُكُمْ عَنْ ذٰلِكَ. مَا الْمُسْلِمُوْنَ فِي الْكُفَّارِ إِلَّا كَشَعْرَةٍ بَيْضَاءَ فِيْ ثَوْرٍ أَسْوَدَ، أَوْ كَشَعْرَةٍ سَوْدَاءَ فِيْ ثَوْرٍ أَبْيَضَ." (ص:۱۱۷ سطر:۹ تا ۱۱)

قوله: "ما المسلمون فى الكفار الخ" (ص:۱۱۷ سطر:۱۱)

بظاہر یہاں "المسلمون" سے مراد تمام اُمتوں کے مسلمان ہیں، اور "الكفار" سے بھی ہر زمانے کے کفار مراد ہیں۔

قوله: "كَشَعْرَةٍ سَوْدَاءَ فِيْ ثَوْرٍ أَبْيَضَ" (ص:۱۱۷ سطر:۱۱)

ہر زمانہ میں (یعنی پچھلی اُمتوں میں بھی اور موجودہ اُمت میں بھی) کفار کی تعداد مسلمانوں سے زیادہ ہی رہی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مجموعی طور پر اہلِ جہنم کی تعداد اہلِ جنت سے بہت زیادہ ہوگی، پھر ان اہلِ جنت میں نصف تعداد اُمتِ محمدیہ علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کی ہوگی۔

۵۳۰- "حَدَّثَنَا محمد بن المثنى ومحمد بن بَشَّارٍ ... (الٰى قوله) ...

---

(۱) شرح صحيح مسلم للنوویؒ ج:۱ ص:۱۱۷۔

عن عبداللہ قال: کُنّا مَع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی قُبَّةٍ ...(الیٰ قوله)... وَمَا أَنْتُمْ فِي أَهْلِ الشِّرْكِ إِلَّا كَالشَّعْرَةِ البيضاء ....الحديث۔“

(ص:۱۱۷ سطر:۱۱ تا ۱۴)

قوله: ”مَا أَنْتُمْ فِي أَهْلِ الشِّرْكِ الخ“ (ص:۱۱۷ سطر:۱۴)

یہاں بھی ”أَنْتُمْ“ سے تمام اُمتوں کے مسلمین مراد ہیں، اور ”أَهْلُ الشِّرْكِ“ سے ہر زمانے کے تمام مشرکین، جیسا کہ پچھلی روایت میں عرض کیا گیا۔

۵۳۱- ”حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ العَبْسِيُّ ... (الیٰ قوله)... عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَى اللهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ : يَقُولُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ :يَا آدَمُ! فَيَقُولُ: لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ وَالْخَيْرُ فِي يَدَيْكَ، قَالَ: يَقُولُ:أَخْرِجْ بَعْثَ النَّارِ. قَالَ: وَمَا بَعْثُ النَّارِ؟ قَالَ: مِنْ كُلِّ أَلْفٍ تِسْعَمِائَةٍ وَتِسْعَةً وَتِسْعِينَ.قَالَ: فَذَاكَ حِيْنَ يَشِيبُ الصَّغِيرُ، وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارىٰ وَلٰكِنَّ عَذَابَ اللهِ شَدِيْدٌ . قَالَ:فَاشْتَدَّ ذٰلِكَ عَلَيْهِمْ. قَالُوْا:يَا رَسُولَ اللهِ! أَيُّنَا ذٰلِكَ الرَّجُلُ؟ فَقَالَ: أَبْشِرُوا فَإِنَّ مِنْ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ أَلْفٌ، وَمِنْكُم رَجُلٌ. قَالَ: ثُمَّ قَالَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ،إِنِّي لَأَطْمَعُ أَنْ تَكُونُوا رُبُعَ أَهْلِ الْجَنَّةِ . فَحَمِدْنَا اللّٰهَ تعالىٰ وَكَبَّرْنَا. ثُمَّ قَالَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ،إِنِّي لَأَطْمَعُ أَنْ تَكُونُوا ثُلُثَ أَهْلِ الْجَنَّةِ . فَحَمِدْنَا اللهَ وَكَبَّرْنَا. ثُمَّ قَالَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ،إِنِّي لَأَطْمَعُ أَنْ تَكُونُوا شَطْرَ أَهْلِ الْجَنَّةِ ،إِنَّ مَثَلَكُمْ فِي الْأُمَمِ كَمَثَلِ الشَّعْرَةِ الْبَيْضَاءِ فِي جِلْدِ الثَّوْرِ الأَسْوَدِ، أَوْكَالرَّقْمَةِ فِي ذِرَاعِ الْحِمَارِ.“ (ص:۱۱۷ سطر:۱۷،۱۸ و ص:۱۱۸ سطر:۱ تا ۴)

قوله: ”بَعْثَ النَّارِ“ (ص:۱۱۷ سطر:۱۸)

یہاں مصدر بمعنی المفعول ہے، أی مبعوثین الی النّار، مراد اِس سے مخلّدین فی النّار یعنی کفار ہیں۔

قوله: ”تَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا“ (ص:۱۱۸ سطر:۱)

ہوسکتا ہے کہ جن عورتوں کا انتقال حالتِ حمل میں ہوا تھا، ان کا حشر بھی اسی حال میں کیا جائے، اس صورت میں یہ جملہ اپنے حقیقی معنیٰ پر محمول ہوگا۔

دوسرا مطلب یہ ہوسکتا ہے کہ یہاں پر خوف و دہشت کی شدّت بیان کرنا مقصود ہے، اور مطلب یہ ہے کہ اگر یہ خوف و دہشت دنیا میں ہوتی تو حاملہ عورتوں کا حمل ساقط ہوجاتا۔

قولہ: "أَبْشِرُوْا فَإِنَّ مِنْ يَأْجُوْجَ وَمَأْجُوْجَ أَلْفٌ، وَمِنْكُمْ رَجُلٌ"

(ص:۱۱۸ سطر:۲)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اِس ارشاد کا حاصل یہ ہے کہ ہزار میں سے نو سو ننانوے لوگوں کے جہنم میں جانے کے حکم سے تمہیں پریشان نہیں ہونا چاہئے کیونکہ صرف یأجوج مأجوج ہی کی تعداد اس قدر ہے کہ وہ تم سے نو سو ننانوے گنا زائد ہیں، یعنی اگر تم میں سے کوئی ایک شخص بھی جہنم میں نہ جائے تب بھی جہنم میں جانے والوں کی یہ تعداد صرف یأجوج مأجوج سے پوری ہوجائے گی۔

بظاہر "منکم" سے صحابہ کرامؓ ہی مراد ہیں، اس لئے کہ اگر اِس سے پوری اُمتِ اجابت مراد لی جائے تو اس کی تعداد تو اربوں یا کھربوں میں ہے، تو اِس صورت میں یأجوج مأجوج کی تعداد ان سے بھی ایک ہزار گنا زیادہ ماننی پڑے گی، اور یأجوج مأجوج کی تعداد اربوں یا کھربوں سے بھی بہت زیادہ ہونا بہت بعید ہے، کیونکہ دُنیا کی موجودہ کل مردم شماری پانچ اَرَب سے کچھ زیادہ بتائی جاتی ہے، جس میں ظاہر ہے کہ یأجوج مأجوج بھی شامل ہیں کیونکہ وہ بھی اسی دُنیا میں آباد ہیں۔ واللہ أعلم۔

خلاصہ یہ کہ پیچھے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایات میں تمام کفار کے مقابلے میں ہر اُمت کے تمام مسلمین مراد ہیں، اور یہاں حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ کی روایت میں صرف یأجوج مأجوج کے مقابلے میں صرف مخاطبین یعنی صحابۂ کرام مراد ہیں، واللہ أعلم۔

قولہ: "كالرقمة في ذراعِ الحمار" (ص:۱۱۸ سطر:۴)

الرقمة قطعة بيضاء تكون في باطن عضو الحمار والفرس، وتكون في قوائم الشاة، وقال الداؤدي: الرقمة شيء مستدير لا شعر فيه، سُمِّيَتْ به لأنّه كالرقم۔ (فتح الملهم ج:۲ ص:۵۷۱ و۵۷۲)۔

وهٰذا آخر كتاب الإيمان

وللهِ الحمد أوّلًا وآخرًا وهو أرحم الراحمين، والصلٰوة والسلام علٰى سيدنا وسيّد الأوّلين والآخرين صاحب المقام المحمود خاتم النبيين محمد وآلِهٖ وأصحابه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلٰى يوم الدين.

کتابیات

(وہ کتابیں جن کا اس کتاب کے متن یا حاشیہ میں حوالہ دیا گیا ہے، ان کے اسماء حروفِ تہجی کے اعتبار سے مندرجہ ذیل ہیں)

نمبر شمار	نامِ کتاب	مصنف	ناشر	سنِ طباعت
۱:-	القرآن الکریم			
	(الف)			
۲:-	ابوحنیفه وآراؤه فی العقیدة الاسلامیه	الدکتور عنایت الله إبلاغ	دار الترجمة الکویت	١٦-١٤١٧ھ
۳:-	اجزاء الایمان	مولانا محمد ادریس مظاهری	مکتبه دار الفکر الاسلامیه کراچی	۱۹۹۷ء
٤:-	الأحاد والمثانی	علامه ابن ابن عاصم (المتوفی ۲۸۷ ھ)	دار الرایة السعودیة	۱٤۱۱ھ
٥:-	الاحکام فی اصول الاحکام	علامه علی بن محمد الآمدی	مؤسسة الحلبی وشرکاؤه القاهره	۱۳۸۷ھ
٦:-	ارشاد طلاب الحقائق	امام یحییٰ بن شرف النووی (المتوفی ٦٧٦ ھ)	مکتبة الایمان المدینة المنورة	۱٤۰۸ھ
۷:-	ازالة الخفاء عن خلافة الخلفاء	حضرت شاه ولی الله محدث دهلوی (المتوفی ۱۱٧٦ ھ)	سهیل اکیڈمی لاهور	۱۳۹٦ھ
۸:-	الاستیعاب فی معرفة الصحابة	حافظ ابنِ عبدالبر (المتوفی ٤٦۳ ھ)	دارالجیل بیروت	۱٤۱۲ھ
۹:-	اسد الغابة فی معرفة الصحابة	امام ابن الاثیر جزری (المتوفی ٦۳۰ ھ)	داراحیاء التراث العربی بیروت	۱٤۱۷ھ

نمبر شمار	نامِ کتاب	مصنف	ناشر	سنِ طباعت
۱۰:-	اس دور کا عظیم فتنہ	مولانا مفتی ولی حسن ٹونکی	اقرأ روضة الأطفال کراچی	۱٤۰۵ھ
۱۱:-	الإشاعة لأشراط الساعة	علامہ البرزنجي	دار الكتب العلمية بيروت	
۱۲:-	الأشباه و النظائر	علامہ ابن نجیم الحنفی (المتوفی ۹۷۰ھ)	ادارة القرآن والعلوم الاسلاميه كراچی	۱٤۱۸ھ
۱۳:-	أشراط الساعة	علامہ شیخ یوسف الوابل	دار ابن الجوزی السعودية	۱٤۱۸ھ
۱٤:-	الإصابة في تمييز الصحابة	حافظ ابن حجر العسقلانی (المتوفی ۸۵۲ھ)	مطبعة مصطفى محمد مصر	۱۳۵۸ھ
۱۵:-	اعراب القرآن	شیخ ابواسحاق ابراهیم بن السری (المتوفی ۳۱۶ھ)	دار الكتب اللبنانی بیروت	
۱٦:-	الإفصاح عن معاني الصحاح	علامہ ابو المظفر الحنبلی (المتوفی ۵٦۰ھ)	دار الكتب العلمية بيروت	۱٤۱۷ھ
۱۷:-	إكمال تهذيب الكمال في اسماء الرجال	علامہ مغلطائی الحنفی (المتوفی ۷٦۲ھ)	مكتبة الفاروق الحديثة القاهرة	۱٤۲۲ھ
۱۸:-	إكمال المعلم	علامہ قاضی عیاض (المتوفی ۵٤٤ھ)	دارالوفاء المنصوره	۱٤۱۹ھ
۱۹:-	إكمال إكمال المعلم	امام اُبّی المالکی (المتوفی ۸۲۷ھ)	دار الكتب العلمية بيروت	
۲۰:-	إكمال في اسماء الرجال	شیخ محمد الخطیب التبریزی (المتوفی ۷٤۰ھ)	مطبعة المنار مصر	۱۳۳۱ھ

نمبر شمار	نامِ کتاب	مصنف	ناشر	سنِ طباعت
۲۱:-	الاکسیر فی اثبات التقدیر	حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی (المتوفی ۱۳٦۲ ھ)	مکتبہ اشرف العلوم دیوبند	۱۳٦۵ھ
۲۲:-	إکفار الملحدین (ترجمہ)	حضرت علامہ انور شاہ صاحب کشمیری (المتوفی ۱۳۵۲ ھ)	مکتبہ لدھیانوی کراچی	۱٤۲٤ھ
۲۳:-	الإمام مسلم بن الحجاج ومنهجه في الصحيح	ابوعبيدة مشهور بن حسن آل سلمان	دارا لصميعی السعودية	۱٤۱۷ھ
۲٤:-	امداد الاحکام	حضرت مولانا ظفراحمد صاحب عثمانی (المتوفی ۱۳۹۴ ھ)	مکتبہ دارالعلوم کراچی	۱٤۲۱ھ
۲۵:-	الانتباهات المفيدة	حضرت حکیم الامت مولانا تھانوی (المتوفی ۱۳٦۲ ھ)	مکتبہ دارالعلوم کراچی	۱٤۱۹ھ
۲٦:-	انساب	علامہ ابوسعد السمعانی (المتوفی ٦۲۱ ھ)	مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیہ دکن	۱۳۸۲ھ
۲۷:-	انکارِ حدیث کے نتائج	حضرت مولانا سرفراز خان صفدر مدظلہم	مدرسہ نصرة العلوم گوجرانوالہ	
۲۸:-	اوجز المسالک إلی مؤطا مالک	حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا	ادارہ تالیفاتِ اشرفیہ ملتان	۱۳۹۲ھ
۲۹:-	أوضح المسالک شرح الفیہ بن مالک	علامہ جمال الدین بن یوسف (المتوفی ۷٦۱ ھ)	داراحیاء التراث العربی بیروت	۱۹٦٦ء
۳۰:-	ایک قرآن	حضرت مولانا قاری محمد طیب قاسمی	ادارہ اسلامیات لاہور	۱٤۰٦ھ
۳۱:-	ایمان و کفر قرآن کی روشنی میں	حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب (المتوفی ۱۳۹٦ ھ)	دار الاشاعت کراچی	

نمبر شمار	نامِ کتاب	مصنف	ناشر	سنِ طباعت
	(ب)			
۳۲:-	البحرالرائق	علامہ ابنِ نجیم الحنفی (المتوفی ۹۷۰ ھ)	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	
۳۳:-	البحر المحیط (تفسیر)	علامہ ابوحیان (المتوفی ۷۵۴ ھ)	مطبعة السعادة القاهرة	۱۳۲۸ھ
۳٤:-	البداية والنهاية	علامہ اسماعیل بن عمر الشافعی (المتوفی ۷۷۴ ھ)	مطبعة السعادة القاهرة	۱٤۱۸ھ
۳۵:-	بذل المجهود فی حل أبی داؤد	حضرت مولانا خلیل احمد سهارنپوری (المتوفی ۱۳۴۶ ھ)	المطبعة السلفية القاهرة	۱۳۹۳ھ
۳٦:-	بستان المحدثين	حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دهلوی (المتوفی ۱۲۳۹ ھ)	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	۱۹۸٤ء
۳۷:-	بیان القرآن	حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی (المتوفی ۱۳۶۲ ھ)	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	
۳۸:-	بوادر النوادر	حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی (المتوفی ۱۳۶۲ ھ)	کتب خانہ امدادیہ کراچی	
	(ت)			
۳۹:-	تاج العروس	السیّد محمد مرتضیٰ الزبیدی	دار لیبیا بنغاری	
٤۰:-	تاریخِ ابنِ خلدون	علامہ عبدالرحمن بن محمد بن خلدون الخضرمی (المتوفی ۸۰۸ ھ)	مؤسسة جمال بیروت	
٤۱:-	تاریخِ بغداد	حافظ ابوبکر الخطیب البغدادی (المتوفی ۴۶۳ ھ)	دارالکتاب العربی بیروت	

نمبر شمار	نامِ کتاب	مصنف	ناشر	سنِ طباعت
۴۲:-	تاریخ الخمیس فی احوال انفس النفیس ﷺ	علامہ حسین بن محمد (المتوفی ۹۶۶ ھ)	مؤسسة شعبان بیروت	
۴۳:-	تاریخ الخلفاء	علامہ جلال الدین السیوطی (المتوفی ۹۱۱ ھ)	نور محمد اصح المطابع کراچی	
۴۴:-	تاریخ دمشق لابنِ عساکر	علامہ حمزة بن اسد التمیمی (المتوفی ۵۵۵ ھ)	دار احسان دمشق	۱٤۰۳ھ
۴۵:-	التاریخ الکبیر	حضرت امام محمد بن اسماعیل البخاری (المتوفی ۲۵۶ ھ)	دار احیاء التراث العربی بیروت	
۴۶:-	تالیفاتِ عثمانی	حضرت شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی (المتوفی ۱۳۶۹ ھ)	ادارہ اسلامیات لاہور	۱٤۱۱ھ
۴۷:-	تحفة الاحوذی	مولانا عبدالرحمن مبارک پوری (المتوفی ۱۳۵۳ ھ)	مطبعة المدنی القاهرة	۱۳۸۳ھ
۴۸:-	تدریب الراوی	علامہ جلال الدین السیوطی (المتوفی ۹۱۱ ھ)	المکتبة العلمیة المدینة المنورة	۱۳۷۹ھ
۴۹:-	تدوینِ حدیث	مولانا مناظر احسن گیلانی	مکتبہ اسحاقیہ کراچی	
۵۰:-	تذکرة الحفاظ للذهبی	علامہ شمس الدین الذهبی (المتوفی ۷۴۸ ھ)	مکتبة الحرم المکی السعودیة	۱۳۷٤ھ
۵۱:-	تذکرة الخلیل	حضرت مولانا عاشق الٰهی میرٹھی	مکتبة الشیخ کراچی	
۵۲:-	التصریح بما تواتر فی نزول المسیح	علامہ محمد انور شاہ صاحب کشمیری (المتوفی ۱۳۵۲ ھ)	مکتبہ دارالعلوم کراچی	۱٤۲۳ھ

نمبر شمار	نامِ کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۵۳:-	تعظیم قدر الصلوٰۃ	امام محمد بن نصر المروزی	مکتبۃ الدر المدینۃ المنورۃ السعودیۃ	۱٤۰٦ھ
۵٤:-	تعلیق الصبیح علی مشکوٰۃ المصابیح	حضرت مولانا محمد ادریس کاندھلوی (المتوفی ۱۳۹٤ ھ)	مکتبہ عثمانیہ لاھور	
۵۵:-	التفرقۃ بین الاسلام والزندقۃ (جزء من مجموعہ رسائل للامام الغزالی)	حجۃ الاسلام امام محمد غزالی (المتوفی ۵۰۵ ھ)	دارالاشاعت کراچی	۱۹۹۰ء
۵٦:-	تفسیر البغوی مع تفسیر ابنِ کثیر	علامہ حسین بن مسعود الشافعی (المتوفی ۵۱۰ ھ)	دمشق	۱۳٤۷ھ
۵۷:-	تفسیر الطبری المسمّٰی جامع البیان	علامہ ابوجعفر محمد بن جریر الطبری (المتوفی ۳۱۰ ھ)	دارالفکر بیروت	۱٤۰۵ھ
۵۸:-	تفسیر القاسمی المسمّٰی محاسن التاویل	علامہ محمد جمال الدین القاسمی (المتوفی ۱۳۳۲ ھ)	داراحیاء الکتب العربیہ	۱۳۷٦ھ
۵۹:-	التفسیر المظھری	حضرت مولانا قاضی ثناء اللہ پانی پتی (المتوفی ۱۲۲۵ ھ)	ادارہ اشاعت العلوم لندوۃ المصنّفین دھلی	
٦۰:-	تقریب التھذیب	علامہ حافظ ابن حجر العسقلانی (المتوفی ۸۵۲ ھ)	المکتبۃ العلمیۃ المدینۃ المنورۃ	۱۳۸۰ھ
٦۱:-	تکملۃ فتح الملھم	شیخ الاسلام مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلھم	مکتبہ دارالعلوم کراچی	۱٤۱٦ھ
٦۲:-	تلخیص الحبیر فی تخریج احادیث الرافعی الکبیر	علامہ حافظ ابن حجر عسقلانی (المتوفی ۸۵۲ھ)	مکتبہ نزار مصطفی الباز مکۃ المکرمۃ	۱٤۱۷ھ
٦۳:-	التمھید لما فی المؤطا من المعانی والاسانید	علامہ ابن عبدالبر (المتوفی ٤٦۳ ھ)	مکتبہ نزار مصطفی الباز مکۃ المکرمۃ	۱٤۱٦ھ
٦٤:-	توجیہ النظر الی اصول الاثر	علامہ طاھر بن محمد الجزائری (المتوفی ۱۳۳۸ ھ)	مکتب المطبوعات الاسلامیہ حلب	۱٤۱٦ھ

نمبر شمار	نامِ کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
٦٥:-	التوضیح والتلویح	علامہ صدر الشریعۃ (م۷۴۷ھ) وعلامہ تفتازانی (م۷۹۲ھ)	نور محمد اصح المطابع کراچی	۱٤۰۰ھ
٦٦:-	تهذیب الاسماء واللغات	علامہ یحییٰ بن شرف النووی (المتوفی٦٧٦ ھ)	ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ مصر	
٦٧:-	تهذیب التهذیب	علامہ حافظ ابن حجر العسقلانی (المتوفی ۸۵۲ھ)	دارالمعرفۃ بیروت	۱٤۱۷ھ
٦٨:-	تهذیب الاکمال فی اسماء الرجال	علامہ حافظ جمال الدین المزی (المتوفی ۷۴۲ھ)	مؤسسۃ الرسالۃ بیروت	۱٤۱۳ھ
٦٩:-	تهذیب اللغۃ	ابومنصور محمد بن احمد الازهری	المؤسسۃ المصریۃ العامۃ مصر	
	(ث)			
۷۰:-	الثمر الدانی			
	(ج)			
۷۱:-	جامع بیان العلم وفضله	حافظ ابن عبدالبر (المتوفی۴٦۳ ھ)	دارالکتب العلمیۃ بیروت	۱٤۲۱ھ
۷۲:-	جامع الترمذی	امام ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ الترمذی (المتوفی ۲۷۹ ھ)	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	
۷۳:-	جامع التحصیل فی احکام المراسیل	صلاح الدین ابوسعید العلائی	عالم الکتب بیروت	
۷٤:-	الجرح و التعدیل	علامہ عبدالرحمن الحنظلی (المتوفی ۳۲۷ھ)	مطبعۃ مجلس دائرۃ المعارف العثمانیہ دکن	۱۲۷۱ھ
	(ح)			
۷۵:-	حاشیۃ السندی علیٰ صحیح مسلم	علامہ محمد بن عبدالهادی السندی (المتوفی ۱۱۳۸ ھ)	المطبعۃ البرقیۃ ملتان	

نمبر شمار	نامِ کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۷۶:-	حجة الله البالغة	حضرت شاه ولی الله محدث دهلوی (المتوفی ۱۱۷٦ هـ)	قدیمی کتب خانه کراچی	
۷۷:-	حجیتِ حدیث	حضرت مولانا محمد ادریس کاندهلوی (المتوفی ۱۳۹۴ هـ)	ادارۂ تبلیغ اسلام لاهور	
۷۸:-	حجیتِ حدیث	شیخ الاسلام مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلهم	اداره اسلامیات لاهور	۱٤۱۱ ھ
۷۹:-	الحل المفهم	حضرت قطب الارشاد مولانا گنگوهی (المتوفی ۱۳۲۳ هـ)	مکتبة الشیخ کراچی	
۸۰:-	حلیة الاولیاء	حافظ ابو نعیم احمد بن عبدالله (المتوفی ۴۳۰ هـ)	دار الکتاب العربی بیروت	

(خ)

نمبر شمار	نامِ کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۸۱:-	خلافت و ملوکیت	سیّد ابو الاعلی مودودی	اسلامک پبلیکیشنز لمیٹڈ لاهور	

(د)

نمبر شمار	نامِ کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۸۲:-	درسِ ترمذی	حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلهم (ترتیب و تحقیق حضرت مولانا رشید اشرف مدظلهم)	مکتبه دار العلوم کراچی	۱٤۱۳ ھ
۸۳:-	الدر المختار شرح تنویر الابصار	علامه علاء الدین حصفکی (المتوفی ۱۰۸۸ هـ)	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	۱٤۰٦ ھ
۸۴:-	الدولة المکیة بالمادة الغیبیّه	مولوی احمد رضاخان صاحب قادری	مکتبه رضویه کراچی	
۸۵:-	الدیباج علی صحیح مسلم بن الحجاج	علامه جلال الدین السیوطی (المتوفی ۹۱۱ هـ)	ادارة القرآن کراچی	۱٤۱۳ ھ

نمبر شمار	نامِ کتاب	مصنف	ناشر	سنِ طباعت
		(ر)		
٨٦:-	رجال صحیح مسلم لابن منجویة	امام احمد بن علی بن منجویة الاصبهانی (المتوفی ۴۲۸ھ)	دار المعرفة بیروت	١٤٠٧ھ
٨٧:-	رد المحتار علی الدر المختار المعروف بشامی	علامہ ابن عابدین (المتوفی ۱۲۵۲ھ)	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	١٤٠٦ھ
٨٨:-	الرسالة المستطرفة	علامہ محمد بن جعفر الکتانی (المتوفی ۱۳۴۵ھ)	دار الکتب العلمیة بیروت	١٤١٦ھ
٨٩:-	روح المعانی	علامہ ابوالفضل محمود الآلوسی (المتوفی ۱۲۷۰ھ)	المکتبة الرشیدیة لاهور	
		(ز)		
٩٠:-	الزواجر عن اقتراف الکبائر	علامہ ابن حجر المکی الهیتمی (المتوفی ۹۷۴ھ)	مکتبہ مصطفی البابی مصر	١٣٧٠ھ
		(س)		
٩١:-	سبل السلام فی سنن سیّد الانام ﷺ	سیّد زاهد شهاب الدین شبلی	شاہ اسکوائر گلشن اقبال کراچی	١٤٢٢ھ
٩٢:-	سجود الشمس (تالیفاتِ عثمانی کا ایک حصہ)	علامہ شبیر احمد عثمانی (المتوفی ۱۳۶۹ھ)	ادارہ اسلامیات لاهور	١٤١١ھ
٩٣:-	السراج الوهاج	محمد الغمراوی	دار المعرفة بیروت	
٩٤:-	السنة قبل التدوین	شیخ محمد عجاج الخطیب	دار الفکر قاهرة	١٣٩١ھ
٩٥:-	سنن ابی داؤد	امام ابوداؤد السجستانی (المتوفی ۲۷۵ھ)	مکتبہ حقانیہ ملتان	
٩٦:-	سنن الدارمی	امام عبدالله الدارمی (المتوفی ۲۵۵ھ)	دار القلم دمشق	١٤١٧ھ
٩٧:-	سنن الدارقطنی	امام علی بن عمر الدارقطنی (المتوفی ۳۸۵ھ)	دار المعرفة بیروت	١٤٢٢ھ

نمبر شمار	نامِ کتاب	مصنف	ناشر	سنِ طباعت
۹۸:-	سنن سعید بن منصور	امام سعید بن منصور (المتوفی۲۲۷ ھ)	دارالصمیعی السعودیة	۱٤۲۰ھ
۹۹:-	سنن الکبریٰ للبیهقی	امام ابوبکر احمد بن الحسین البیهقی (المتوفی۴۵۸ ھ)	نشر السنة ملتان	
۱۰۰:-	سنن النسائی مع زهره الربی للعلامه السیوطی	امام ابوعبدالرحمن احمد بن شعیب النسائی (المتوفی۳۰۳ ھ)	قدیمی کتب خانه	
۱۰۱:-	سیر أعلام النبلاء	علامه شمس الدین الذهبی (المتوفی۷۴۸ ھ)	مؤسسة الرسالة بیروت	۱٤۰۳ھ
۱۰۲:-	سیرة المصطفیٰ ﷺ	حضرت مولانا محمد ادریس کاندهلوی (المتوفی۱۳۹۴ ھ)	مکتبه عثمانیه لاهور	۱٤۰۳ھ
۱۰۳:-	السیرة النبویة المعروف سیرة ابن هشام	علامه ابن هشام الحمیری (المتوفی۲۱۳ ھ)	مکتبه مصطفی البابی مصر	۱۳۷۵ھ
۱۰٤:-	سیرتِ یعقوب و مملوک	مولانا محمد انوار الحسن صاحب شیرکوٹی	مکتبه دارالعلوم کراچی	۱۳۹٤ھ

(ش)

نمبر شمار	نامِ کتاب	مصنف	ناشر	سنِ طباعت
۱۰۵:-	شرح اصول اعتقاد اهل السنة والجماعة	امام هبة الله اللالکائی (المتوفی۴۱۸ ھ)	دارطیبة السعودیة	۱٤۱۸ھ
۱۰٦:-	شرح الفیة ابن مالک	علامه محمد بن محمد المعروف بابن ناظم (المتوفی۶۸۶ ھ)	ناصر خسرو تهران	
۱۰۷:-	شرح البخاری لابن بطال	امام ابوالحسن علی بن خلف (المتوفی۴۴۹ ھ)	مکتبة الرشد الریاض	۱٤۲۰ھ
۱۰۸:-	شرح البخاری للکرمانی	علامه محمد بن یوسف الکرمانی (المتوفی۷۸۶ ھ)	داراحیاء التراث العبی بیروت	۱٤۰۱ھ

نمبر شمار	نامِ کتاب	مصنف	ناشر	سنِ طباعت
۱۰۹:-	شرح الجامی	علامہ شیخ عبدالرحمن بن احمد الجامی (المتوفی۸۹۸ھ)	قدیمی کتب خانہ کراچی	
۱۱۰:-	شرح السیوطی علی سنن النسائی	علامہ جلال الدین السیوطی (المتوفی۹۱۱ھ)	دارالفکر بیروت	۱۳۴۸ھ
۱۱۱:-	شرح شرح نخبة الفکر	حضرت مُلّا علی القاری (المتوفی۱۰۱۴ھ)	دارالباز مکة المکرمة	۱۳۹۸ھ
۱۱۲:-	شرح العقیدة الطحاویة	علامہ صدر الدین علی بن علی الحنفی (المتوفی۷۹۲ھ)	وزارة الشوؤن الاسلامیة السعودیة	۱٤۱۸ھ
۱۱۳:-	شرح فقہ الاکبر	حضرت مُلّا علی القاری (المتوفی۱۰۱۴ھ)	دارالبشائر الاسلامیہ بیروت	۱٤۱۹ھ
۱۱٤:-	شرح المقاصد	علامہ تفتازانی (المتوفی۷۹۲ھ)	منشورات الشریف الرضی ایران	۱٤۰۹ھ
۱۱۵:-	شرح مواقف	السید الشریف علی بن محمد الجرجانی (المتوفی۸۱۲ھ)	منشورات الشریف الرضی ایران	۱٤۰۹ھ
۱۱٦:-	شرح نخبة الفکر	علامہ حافظ ابن حجر العسقلانی (المتوفی ۸۵۲ھ)	مکتبة الغزالی دمشق	۱٤۱۰ھ
۱۱۷:-	شروط الائمة الخمسة	علامہ محمد بن موسیٰ الحازمی (المتوفی ۵۸۴ھ)	مطبعة ندوة العلماء لکھنؤ	۱۳۹۹ھ
۱۱۸:-	شذرات الذھب	علامہ ابوالفلاح عبدالحی الحنبلی (المتوفی۱۰۸۹ھ)	دارالآفاق الجدیدة بیروت	
۱۱۹:-	شعب الایمان للبیھقی	امام ابوبکر البیھقی (المتوفی۴۵۸ھ)	مکتبة دارالباز مکة المکرمة	۱٤۱۰ھ

نمبر شمار	نامِ کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۱۲۰:-	شعب الایمان للقصری	امام ابومحمد عبدالجلیل الاندلسی المعروف بالقصری (المتوفی ۶۰۸ هـ)	مکتبہ دارالباز مکة المکرمة	۱۴۱۶ھ
۱۲۱:-	شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر	علامہ ابن القیم	دارالکتب العلمیة بیروت	۱۴۰۷ھ
۱۲۲:-	شمائلِ ترمذی مع اُردو شرح خصائلِ نبویؐ	امام ترمذی و شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب	میرمحمد کتب خانہ کراچی	
	(ص)			
۱۲۳:-	الصحاح فی اللغة والعلوم	ندیم مرعشلیٰ، اسامہ مرعشلیٰ	دار الحضارة العربیة بیروت	۱۹۷۴ء
۱۲۴:-	صحیح ابن حبان	امام ابوحاتم محمد بن حبان البستی (المتوفی ۳۵۴ هـ)		
۱۲۵:-	صحیح البخاری	امام محمد بن اسماعیل البخاری (المتوفی ۲۵۶ هـ)	قدیمی کتب خانہ کراچی	۱۳۸۱ھ
۱۲۶:-	صحیح مسلم	امام مسلم بن الحجاج (المتوفی ۲۸۰ هـ)	قدیمی کتب خانہ کراچی	۱۳۷۵ھ
۱۲۷:-	صحیفۂ ہمام بن منبہ	ڈاکٹر محمد حمید اللہ	رشیداللہ یعقوب کراچی	۱۴۱۹ھ
۱۲۸:-	صیانة صحیح مسلم من الاخلال والغلط	حافظ ابن الصلاح (المتوفی ۶۴۳ هـ)	دارالغرب الاسلامی بیروت	۱۴۰۴ھ
	(ض)			
۱۲۹:-	ضبطِ ولادت کی شرعی حیثیت	شیخ الاسلام مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم	ادارہ اسلامیات لاہور	

نمبر شمار	نامِ کتاب	مصنف	ناشر	سنِ طباعت
	(ط)			
۱۳۰:-	الطبقات الکبریٰ المعروف طبقاتِ ابن سعد	علامہ محمد بن سعد (المتوفی ۲۳۰ ھ)	دار مادر بیروت	۱۳۷۶ھ
	(ظ)			
۱۳۱:-	ظفر الامانی فی مختصر الجرجانی	علامہ عبدالحی لکھنوی (المتوفی ۱۳۰۴ ھ)	الجامعة الاسلامیة اعظم گڑھ بھارت	۱۴۱۵ھ
	(ع)			
۱۳۲:-	عقد الجواهر الثمینة فی مذهب عالم المدینة	علامہ عبداللہ بن نجم المالکی (المتوفی ۶۱۶ ھ)	دار الغرب الاسلامی بیروت	۱۴۱۵ھ
۱۳۳:-	عمدۃ القاری	علامہ محمود بن احمد العینی (المتوفی ۸۵۵ ھ)	دار الکتب العلمیة بیروت	۱۴۲۱ھ
۱۳۴:-	العناقید العالیة من الأسانید العالیة	حضرت مولانا محمد عاشق الٰہی البرنی	مکتبة الشیخ کراچی	۱۴۰۸ھ
	(غ)			
۱۳۵:-	غریب الحدیث لابن قتیبه	علامہ عبداللہ بن مسلم	مطبعة العانی بغداد	۱۹۷۷ء
۱۳۶:-	غریب الحدیث لأبی سعید	علامہ ابوعبیدقاسم بن سلام (المتوفی ۲۲۴ ھ)	مطبعة مجلس دائرہ المعارف دکن	۱۳۸۴ھ
۱۳۷:-	غریب الحدیث للخطابی	علامہ حمد بن محمد الخطابی (المتوفی ۳۸۸ھ)	دار الفکر، دمشق	۱۴۰۲ھ
۱۳۸:-	غنیة الناسک	علامہ محمد حسن شاہ	ادارۃ القرآن کراچی	۱۴۱۷ھ
	(ف)			
۱۳۹:-	الفائق فی غریب الحدیث	علامہ محمود بن عمر الزمخشری (المتوفی ۵۳۸ ھ)	دار الفکر بیروت	۱۴۱۴ھ
۱۴۰:-	فتح الباری	حافظ ابن حجر العسقلانی (المتوفی ۸۵۲ ھ)	دارنشر الکتب الاسلامیہ لاهور	۱۴۰۱ھ
۱۴۱:-	فتح القدیر	امام کمال الدین ابن الهمام (المتوفی ۸۶۱ ھ)	مکتبہ رشیدیہ کوئٹہ	

نمبر شمار	نامِ کتاب	مصنف	ناشر	سنِ طباعت
۱۴۲:-	فتح المغیث	شیخ شمس الدین محمد السخاوی (المتوفی ۹۰۲ ھ)	المکتبۃ السلفیۃ المدینۃ المنورۃ	۱۳۸۸ھ
۱۴۳:-	الفتوحات المکیۃ	علامہ ابن العربی (المتوفی ۵۴۳ ھ)	دار الکتب العربیۃ الکبریٰ، مصر	
۱۴۴:-	فروع الایمان	حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی	مطبع بلالی سادھورہ	
۱۴۵:-	فضائلِ اعمال	شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب	دار الاشاعت کراچی	
۱۴۶:-	فضل الباری	علامہ شبیر احمد عثمانی	ادارہ علوم شرعیہ کراچی	۱۳۱۳ھ
۱۴۷:-	الفقہ الاکبر (مترجم)	امام ابوحنیفہ	ملک دین محمد تاجر کتب لاھور	
۱۴۸:-	الفھرست لابن ندیم	محمد بن اسحاق المعروف بابن ندیم	دار الکتب العلمیۃ بیروت	۱۴۱۶ھ
۱۴۹:-	فیض الباری علیٰ صحیح البخاری	علامہ انور شاہ کشمیری (المتوفی ۱۳۵۲ ھ)	مجلس علمی ڈابھیل	۱۳۵۷ھ
۱۵۰:-	فیض القدیر شرح جامع الصغیر	علامہ محمد عبدالرؤف المناوی (المتوفی ۱۰۳۱ ھ)	المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ مصر	۱۳۵۶ھ
	(ق)			
۱۵۱:-	قانون التاویل (جزء من مجموعۃ رسائل)	حضرت امام غزالی (المتوفی ۵۰۵ ھ)	دار الاشاعت کراچی	۱۹۹۰ء
۱۵۲:-	القضاء والقدر بین الفلسفۃ والدین	عبدالکریم الخطیب	دار المعرفۃ بیروت	
۱۵۳:-	القضاء والقدر فی الاسلام	الدکتور فاروق احمد الدسوقی	المکتب الاسلامی الریاض	۱۴۰۶ھ
	(ک)			
۱۵۴:-	کافیہ	علامہ ابن حاجب (المتوفی ۶۴۶ ھ)	مکتبہ خیر کثیر کراچی	۱۳۶۸ھ

نمبر شمار	نامِ کتاب	مصنف	ناشر	سنِ طباعت
۱۵۵:-	کتاب الارشاد	امام الحرمین (المتوفی ۴۷۸ھ)	مؤسسۃ الکتب الثقافیہ بیروت	
۱۵۶:-	کتاب الاُم	حضرت امام محمد بن ادریس الشافعی (المتوفی ۲۰۴ھ)	دار قتیبۃ بیروت	۱۴۱۶ھ
۱۵۷:-	کتابتِ حدیث عہدِ رسالت و عہدِ صحابہ میں	مفتیٔ اعظم پاکستان مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی مدظلہم	ادارۃ المعارف کراچی	۱۴۰۱ھ
۱۵۸:-	کتاب الثقات	علامہ محمد بن حبان البستی (المتوفی ۳۵۴ھ)	دائرۃ المعارف العثمانیہ دکن	۱۴۰۰ھ
۱۵۹:-	کتاب السیبویہ فی النحو	علامہ عمرو بن عثمان سیبویہ (المتوفی ۱۸۰ھ)	عالم الکتاب بیروت	۱۳۸۵ھ
۱۶۰:-	کتاب العین للخلیل	خلیل بن احمد الفراھیدی (المتوفی ۱۷۵ھ)	مؤسسۃ دار الھجرۃ ایران	۱۴۰۹ھ
۱۶۱:-	کتاب الفتن	علامہ نعیم بن حماد المروزی (المتوفی ۲۸۸ھ)	مکتبۃ التوحید القاھرۃ	۱۴۱۲ھ
۱۶۲:-	کتاب الکفایۃ فی علم الروایۃ	امام ابوبکر المعروف الخطیب البغدادی (المتوفی ۴۶۳ھ)	ادارہ جمعیۃ دائرۃ المعارف دکن	۱۳۵۷ھ
۱۶۳:-	الکشاف	علامہ محمود بن عمر الزمخشری (المتوفی ۵۳۸ھ)	داراحیاء التراث العربی بیروت	۱۴۱۷ھ
۱۶۴:-	کشف الاستار	علامہ نورالدین الہیثمی (المتوفی ۸۰۷ھ)	مؤسسۃ الرسالۃ بیروت	۱۴۰۴ھ
۱۶۵:-	کشف الظنون	مصطفی بن عبداللہ الشہیر بحاجی خلیفہ (المتوفی ۱۰۶۷ھ)	مکتبہ المثنی بغداد	۱۳۶۲ھ
۱۶۶:-	کفایۃ الطالب			

نمبر شمار	نام کتاب	مصنف	ناشر	سن طباعت
۱۶۷:-	کنز الوصول الی معرفة الوصول (اصول البزدوی)	امام علی بن محمد البزدوی الحنفی (المتوفی ۴۸۲ ھ)	نور محمد کارخانه تجارت کتب کراچی	
۱۶۸:-	کنز العمال	علامه علاء الدین علی المتقی الهندی (المتوفی ۹۷۵ ھ)	مؤسسة الرسالة بیروت	۱۴۰۵ ھ
۱۶۹:-	الکنز المتواری	شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب	مؤسسة الخلیل الاسلامیة فیصل آباد	۱۴۱۹ ھ
۱۷۰:-	الکوکب الأزهر شرح فقه الاکبر	حضرت امام شافعی (المتوفی ۲۰۴ ھ)	المکتبة التجاریة مصطفی احمد الباز مکة المکرمة	
	(ل)			
۱۷۱:-	لامع الدراری	قطب الارشاد حضرت گنگوهی جمع و ترتیب مولانا یحییٰ کاندهلوی	مکتبة المجیدیه سهارنپور	
۱۷۲:-	لسان العرب	علامه ابن منظور (المتوفی ۷۱۱ ھ)	دار احیاء التراث العربی بیروت	۱۴۰۸ ھ
۱۷۳:-	لمعات التنقیح	حضرت مولانا عبدالحق دهلوی	مکتبة المعارف العلمیة لاهور	۱۳۹۰ ھ
	(م)			
۱۷۴:-	مجمع بحار الانوار	علامه محمد طاهر الصدیقی الهندی (المتوفی ۹۸۶ ھ)	مکتبه دارالایمان المدینة المنورة	۱۴۱۵ ھ
۱۷۵:-	مجمع الزوائد	حافظ نورالدین الهیثمی (المتوفی ۸۰۷ ھ)	دارالکتب العلمیة بیروت	۱۴۲۲ ھ
۱۷۶:-	المحلّی	علامه ابن حزم (المتوفی ۴۵۶ ھ)	دارالکتب العلمیة بیروت	۱۴۲۴ ھ
۱۷۷:-	مختار الصحاح	علامه محمد بن ابی بکر الرازی	مکتبه مصطفی البابی مصر	۱۳۵۵ ھ

نمبر شمار	نامِ کتاب	مصنف	ناشر	سنِ طباعت
۱۷۸:-	مختصر سنن ابی داؤد للمنذری	علامہ عبدالعظیم المنذری (المتوفی ۶۵۶ ھ)	المکتبة الاثریہ باغوالی	۱۳۹۹ھ
۱۷۹:-	مختصر شعب الایمان	علامہ عمر بن عبدالرحمن الشافعی	مکتبة العلمیة بیروت	۱۴۰۳ھ
۱۸۰:-	مختصر المعانی	علامہ تفتازانی (المتوفی ۷۹۲ ھ)	قدیمی کتب خانہ کراچی	
۱۸۱:-	مرقاة المفاتیح شرح مشکوٰة المصابیح	حضرت مُلّا علی القاری الحنفی (المتوفی ۱۰۱۴ ھ)	مکتبہ امدادیہ ملتان	۱۳۸۷ھ
۱۸۲:-	المستخرج علیٰ صحیح مسلم للأصبهانی	امام ابونعیم احمد بن عبداللہ الأصبهانی (المتوفی ۴۳۰ ھ)	دارالکتب العلمیة بیروت	۱۴۱۷ھ
۱۸۳:-	مستدرک الحاکم	امام ابوعبداللہ بن محمد بن عبداللہ الحاکم (المتوفی ۴۰۵ ھ)	دارالکتاب العلمیة بیروت	۱۴۱۱ھ
۱۸۴:-	المستصفیٰ من علم الاصول	حضرت امام غزالی (المتوفی ۵۰۵ ھ)	مطبعة مصطفی محمد المکتبة التجاریة الکبریٰ مصر	
۱۸۵:-	مسند أبی عوانة	امام ابوعوانة یعقوب بن اسحاق الاسفرائینی (المتوفی ۳۱۶ ھ)	دارالمعرفة بیروت	
۱۸۶:-	مسند أبی یعلیٰ	امام ابویعلیٰ احمد بن علی التمیمی (المتوفی ۳۰۷ ھ)	دارالمأمون للتراث دمشق	۱۴۰۴ھ
۱۸۷:-	مسند ابی داؤد الطیالسی	امام ابوداؤد سلیمان الطیالسی (المتوفی ۲۰۴ ھ)	دارالقرآن کراچی	۱۹۹۱ء
۱۸۸:-	مسند احمد بن حنبل	امام احمد بن حنبل (المتوفی ۲۴۱ ھ)	مؤسسة الرسالة بیروت	۱۴۱۹ھ

نمبر شمار	نامِ کتاب	مصنف	ناشر	سنِ طباعت
۱۸۹:-	مسند اسحاق بن راھویه	امام اسحاق بن ابراھیم المعروف بابن راھویه (المتوفی ۲۳۹ ھ)	مکتبة الایمان مدینة المنورة	۱٤۱۳ھ
۱۹۰:-	مسئله تقدیر از تقریرِ بخاری	علامه شبیر احمد العثمانی (المتوفی ۱۳۶۹ ھ)	کتب خانه عثمانیه کراچی	۱۹۷۱ء
۱۹۱:-	مشارق الانوار	امام قاضی عیاض (المتوفی ۵٤٤ ھ)	دارالفکر بیروت	۱٤۱۸ھ
۱۹۲:-	مشکوٰة المصابیح	علامه ولی الدین ابوعبدالله محمد بن عبدالله الخطیب التبریزی (المتوفی ۷٤۱ ھ)	قدیمی کتب خانه کراچی	۱۳٦۸ھ
۱۹۳:-	المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر	علامه احمد بن محمد الصیومی (المتوفی ۷۷۰ھ)	المکتبة العلمیة بیروت	
۱۹٤:-	مصنف ابن ابی شیبه	امام ابوبکر عبدالله بن محمد بن ابی شیبه (المتوفی ۲۳۵ ھ)	ادارة القرآن کراچی	۱٤۰٦ھ
۱۹۵:-	مصنف عبدالرزاق	امام ابوبکر عبدالرزاق بن همام الصنعانی (المتوفی ۲۱۱ ھ)	المجلس العلمی بیروت	۱۳۹۰ھ
۱۹٦:-	معارف السنن	علامه محمد یوسف بنوری (المتوفی ۱۳۹۷ ھ)	المکتبة البنوریة کراچی	۱۳۸۳ھ
۱۹۷:-	معارف القرآن	حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب (المتوفی ۱۳۹٦ ھ)	ادارة المعارف کراچی	۱٤۰٤ھ
۱۹۸:-	معالم السنن شرح سنن ابی داؤد	علامه حمد بن محمد الخطابی (المتوفی ۳۸۸ھ)	دارالکتب العلمیة بیروت	۱٤۱٦ھ
۱۹۹:-	المعجم الأوسط للطبرانی	علامه ابوالقاسم سلیمان بن احمد الطبرانی (المتوفی ۳٦۰ ھ)	مکتبة المعارف الریاض	۱٤۰۵ھ

نمبر شمار	نامِ کتاب	مصنف	ناشر	سنِ طباعت
۲۰۰:-	معجم البلدان	ابوعبدالله یاقوت الحموی (المتوفی ۶۲۶ ھ)	دار صادر بیروت	۱۳۷٤ھ
۲۰۱:-	المعجم الصغیر للطبرانی	علامہ طبرانی (المتوفی ۳۶۰ ھ)	دارالکتب العلمیة بیروت	۱٤۰۳ھ
۲۰۲:-	المعجم الکبیر للطبرانی	علامہ طبرانی (المتوفی ۳۶۰ ھ)	مطبعة الزهراء الحدیثة موصل	۱۹۸٤ء
۲۰۳:-	معجم الوسیط	جماعة العلماء	ناصر خسرو تهران	
۲۰٤:-	معرفة انواع علوم الحدیث	علامہ ابن الصلاح (المتوفی ۶۴۳ ھ)	دارالکتب العلمیة بیروت	۱٤۲۳ھ
۲۰۵:-	المعلم بفوائد مسلم	امام ابوعبدالله المازری (المتوفی ۵۳۶ ھ)	دارالغرب الاسلامی بیروت	۱۹۹۲ء
۲۰۶:-	مغنی اللبیب	علامہ ابن هشام (المتوفی ۷۶۱ ھ)	مطبعة التقدم العلمیة مصر	
۲۰۷:-	مفتاح الجنة فی الاحتجاج بالسنة	علامہ جلال الدین السیوطی (المتوفی ۹۱۱ ھ)	دارالسلام بیروت	
۲۰۸:-	المفهم لما اشکل من تلخیص کتاب مسلم	امام ابوالعباس احمد بن عمر القرطبی (المتوفی ۶۵۶ ھ)	دار ابن کثیر دمشق	۱٤۱۷ھ
۲۰۹:-	مقامِ صحابہؓ	حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب (المتوفی ۱۳۹۶ ھ)	ادارة المعارف کراچی	
۲۱۰:-	مقدمه ابن الصلاح	علامہ ابن الصلاح (المتوفی ۶۴۳ ھ)	دارالمعرفة بیروت	۱٤۰۶ھ
۲۱۱:-	مکمل اکمال المعلم مع اکمال اکمال المعلم	امام ابوعبدالله محمد بن محمد السنوسی (المتوفی ۸۹۵ ھ)	دارالکتب العلمیة بیروت	
۲۱۲:-	الملل والنحل بهامش الفصل والملل	امام ابوالفتح محمد بن عبدالکریم الشهرستانی	مکتبة الحسن التجاریة	

نمبر شمار	نامِ کتاب	مصنف	ناشر	سنِ طباعت
۲۱۳:-	مناسک لمُلّا علی القاری	حضرت مُلّا علی القاری (المتوفی ۱۰۱۴ ھ)	ادارۃ القرآن کراچی	۱۴۱۷ھ
۲۱۴:-	منال الطالب فی شرح طول الغرائب	علامہ ابن الاثیر (المتوفی ۶۰۶ ھ)	مطبعۃ المدنی مصر	
۲۱۵:-	المنھاج شرح صحیح مسلم المعروف بشرح النووی	علامہ نووی (المتوفی ۶۷۶ ھ)	قدیمی کتب خانہ کراچی	۱۳۷۵ھ
۲۱۶:-	مؤطا امام مالک	امام مالک بن انس (المتوفی ۱۷۹ ھ)	نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی	
۲۱۷:-	الموقظۃ	علامہ شمس الدین الذھبی (المتوفی ۷۴۸ ھ)	دارالبشائر الاسلامیہ بیروت	۱٤۰۵ھ
	(ن)			
۲۱۸:-	النبراس	مولانا محمد عبدالعزیز پرھاروی	المکتبۃ الرضویۃ لاھور	۱۹۷۷ء
۲۱۹:-	النحو الوافی	عباس حسن	دار المعارف مصرف	۱۹۶۶ء
۲۲۰:-	نزھۃ الخواطر	شیخ عبدالحی بن فخرالدین (المتوفی ۱۳۴۱ ھ)	طیب اکادمی ملتان	۱٤۱۳ھ
۲۲۱:-	النکت علی کتاب ابن الصلاح	حافظ ابن حجر العسقلانی (المتوفی ۸۵۲ ھ)	المجلس العلمی احیاء التراث الاسلامی المدینۃ المنورۃ	۱٤۰٤ھ
۲۲۲:-	النھایۃ فی غریب الحدیث	علامہ ابن الاثیر (المتوفی ۶۰۶ ھ)	مؤسسۃ مطبوعاتی عیلیان قم ایران	
۲۲۳:-	نور الانوار	مولانا حافظ احمد المعروف بمُلّا جیون (المتوفی ۱۱۳۰ ھ)	مکتبہ امدادیہ ملتان	۱۳۵۹ھ

نمبر شمار	نامِ کتاب	مصنف	ناشر	سنِ طباعت
		(و)		
۲۲۴:-	الوثائق السياسية	محمد ماهر حمادة	مؤسسة الرسالة بيروت	١٤٠٦ھ
۲۲۵:-	وفيات الأعيان	ابو العباس ابن خلكان (المتوفى ۶۸۱ ھ)	منشورات الشريف الرضى ايران	١٣٠٤ھ
		(ھ)		
۲۲۶:-	هدى السارى مقدمه فتح البارى	علامه ابن حجر العسقلانى (المتوفى ۸۵۲ ھ)	دارنشر الكتب الاسلاميه لاهور	١٤٠١ھ
		(ى)		
۲۲۷:-	اليواقيت والجواهر	امام عبدالوهاب الشعرانى	عباس بن عبدالسلام مصر	١٣٥١ھ